

## الدكتور / سعيد عبد الفتاح عاشور

مراجعة لكتابات بعض المنششرين المحدثين عن الإسلام وحضارته .

أضواء جديدة على حركة الردة في صدر الإسلام .

الإسلام والتعريب .

البحر المتوسط شريان الثقافة الإسلامية في القرن الرابع الهجري .

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية .

بعض أضواء جديده على المؤرخ أحمد بر على المقرئ وكتابات .

ابن عساكر والمجتمع الدمشقي في عصره .

المجتمع الإسلامي في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية .

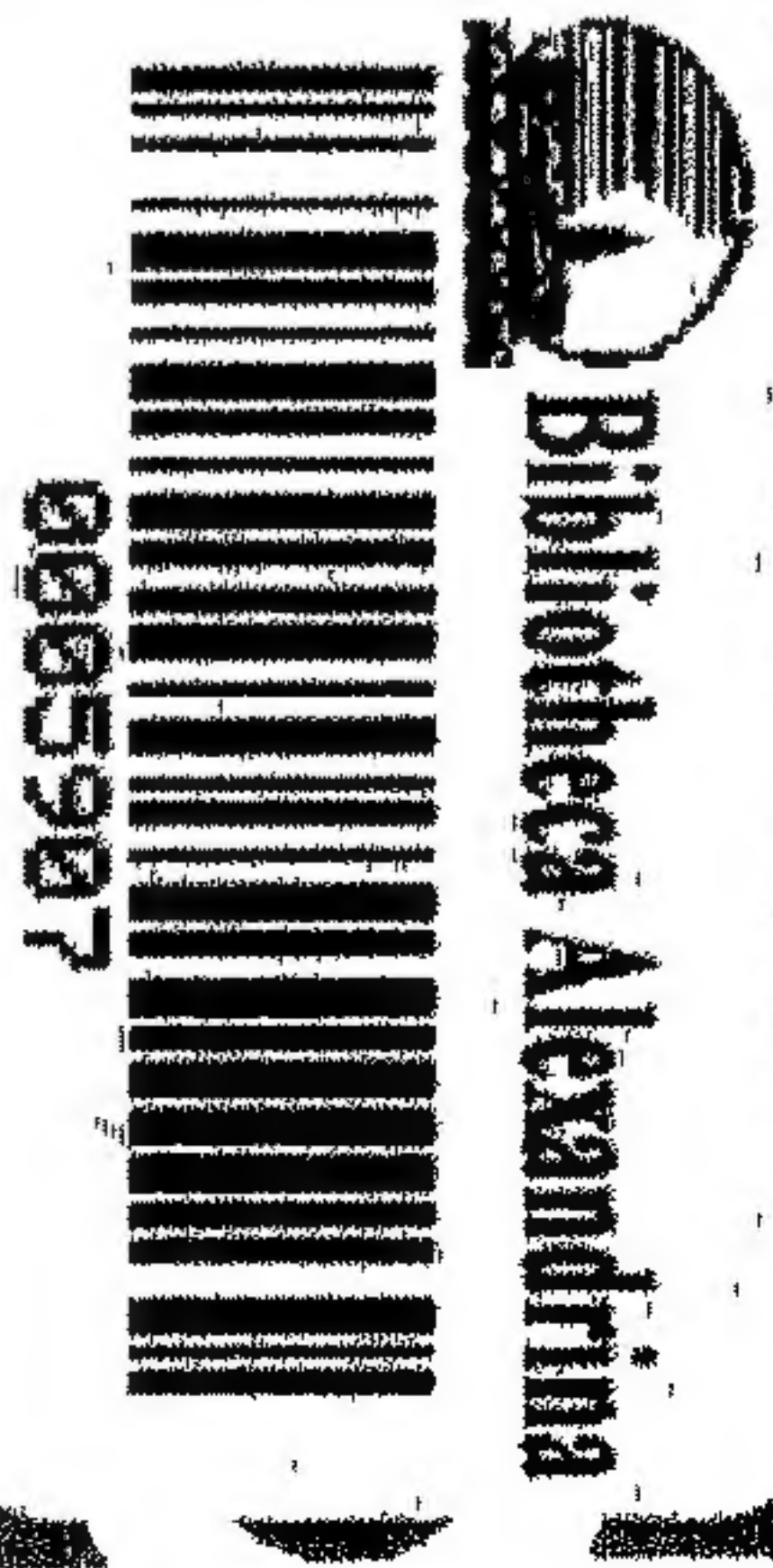
المجتمع الشامي في العصر العثماني بين العصور الوسطى والحديثة .

ظل الخلافة السياسية في الحركة الصليبية .

مدينة القدس في عصر سلاطين المماليك .

مكانة الإسلام في برامج كليات الطب في جامعاتنا .

الطب الإسلامي في الجامعات الأوربية في صدر عصر النهضة .







# بحوث في تاريخ الإسلام وحضارته

تأليف  
دكتور سعيد عبد الفتاح عيسى  
كلية الآداب - جامعة القاهرة

الطبعة الأولى

١٩٨٧

الناشر  
عالم الكتب

٣٨ عبد الغالق مشرق، القاهرة





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### تقديم

من بين حقب التاريخ الثلاث - القديمة والوسطى والحديثة - تحظى العصور الوسطى بأهمية خاصة بوصفها تمثل حلقة الوصل بين العصور القديمة والحديثة ، وذلك بحكم توسطها زمنيا بين الأولى والأخيرة .

فالتباعد الزمني والحضاري بين العصور القديمة والحديثة ، لا نظير له بين العصور الوسطى من ناحية وكل من العصور القديمة والحديثة من ناحية أخرى . وبعبارة أخرى ، فإنه من الصعب على باحث أن يطل على العصور القديمة من واقع العصور الحديثة ، أو يطل على العصور الحديثة من واقع العصور القديمة ، في حين يستطيع المشتغلون بتاريخ العصور الوسطى أن يجدوا بسهولة أكثر من نافذة تمكنهم من رؤية الكثير من أوضاع الحياة في كل من العصور القديمة والحديثة .

وثمة أهمية أخرى تنفرد بها العصور الوسطى وتكسبها طابعا خاصا مميزا ، هي أنها تمثل عصور الايمان Ages of Faith . فالدين - وتراثه ومؤسساته ورجاله - كان في تلك العصور يشكل القوة الكبرى التي هيمنت على حياة الأفراد والمجتمعات ، وكيفت أوضاعهم الفكرية والنفسية والاجتماعية والاقتصادية ، وذلك في المنطقة التي نعتبرها تاريخيا قلب العالم القديم ، ومركز النشاط الحضاري فيه .

لقد انبعثت نظرة الناس الى الحياة وآفاقها في العصور الوسطى من منطلق دينى بحت ، سواء فى ظل المسيحية أى فى ظل الاسلام ، وهما الديانتان السماويتان الكبيرتان اللتان اقتسمتا ولاء الناس ، وبخاصة فى حوض البحر المتوسط . وحسب تلك العصور أنها شهدت فى فجرها انتشار المسيحية حتى صار لرجال الكنيسة الهيمنة على حياة الناس الفكرية والاجتماعية والاقتصادية . كذلك حسب تلك العصور أنها شهدت مواد الاسلام وانتشاره انتشارا سريعا على حساب الوثنية والمسيحية جميعا ، حتى غدا القوة الكبرى الموجهة للمجتمع البشرى فى رقعة فسيحة اشتدت من سهول آسيا الى شمال افريقية وجنوب أوروبا . وفى عصور طفحت بمشاعر الدين والعقيدة ، كان لابد من صدام بين أتباع الاسلام وأتباع المسيحية بعد أن تعارضت المصالح بين الفريقين ، وتلاصقت الحدود ، وتباينت الأفكار ، فنشبت حروب طويلة استمرت بضعة قرون ، وعرفت فى التاريخ باسم الحروب الصليبية .

على أن هذا الصدام الحربى بين أتباع المسيحية وأتباع الاسلام فى العصور الوسطى ، لم يصحبه لحسن الحظ صدام حضارى واسع بين الطرفين ، بل على العكس صحبه لقاء وعناق وسط صليل المسيحية وطعنات الحراب . ذلك أن العالم المسمى الغربى دخل معركة الحروب الصليبية وهو يشكو مرض التخلف الحضارى ، فى الوقت الذى كان المسلمون قد أتموا نهجا بناء صرح أعظم حضارة عرفتها العصور الوسطى قاطبة ، باعتراف الباحثين غير المسلمين .

ويرجع بعض السدر فى ذلك الى أن انتشار المسيحية وظهور نفوذ الكنيسة فى الشطر الأول من العصور الوسطى جاء مصحوبا بموجة شديدة من التزمت والتعصب ضد الوثنية وحضارتها وتراثها . ولم تكتف الكنيسة عند خروجها ظافرة من معركتها ضد الوثنية بإعدام بعض أعلام الفكر الوثنى - مثل الفيلسوف هيباتيا التى مزق الرهبان جسدها أربا - ، بل لقد أصر رجال



الدين المسيحيون على احراق كل ما وصل الى ايديهم من كتب ومؤلفات الوثنيين ، ففى شتى العلوم والآداب ، كما هدموا معابدهم ليقيموا من احجارها وفوق اطلالها كنائس وأديرة • وطوال الشطر الأول من العصور الوسطى - حتى القرن الحادى عشر للميلاد تقريبا - ظل التعليم فى غرب أوربا مقصورا على المؤسسات الدينية - من كنائس وأديرة - وظلت دائرة التعليم - تحت اشراف رجال الدين - لا تتعدى الانجيل وأقوال القديسين وكتابات آباء الكنيسة ، دون أن يكون هناك أى مجال للعلوم العقلية أو الدراسات الانسانية • وقد تساءل أحد كبار رجال الكنيسة عندئذ : « كيف يمكن تنقية الروح وتهذيب النفس عن طريق دراسة أشعار فرجيل وغيره من الوثنيين الذين يصلون الآن نار جهنم ؟؟ » •

وهكذا عاش الناس فى غرب أوربا عدة قرون تحت تأثير نوع من الارهاب الفكرى مارسه رجال الكنيسة ورهبان الأديرة ، مما أدى الى وضع من التخلف الحضارى انعكست صورته على العصور الوسطى فى العالم المسيحى الغربى ، وهذا ما جعل بعض المؤرخين يطلقون على تلك العصور اسم العصور المظلمة Dark Ages •

ولكن الموضع اختلف بالنسبة لعالم الاسلام • فالاسلام نفسه لاتزمت فيه ، ولا حدود لرحابة صدره • ولم ينظر المسلمون الى تراث الوثنية نظرة ضيقة منبثقة من احساس دينية ، وانما نظروا الى ذلك التراث نظرة انسانية واسعة الأفق ، بعيدة الهدف • لقد تأملوا ذلك التراث ودرسوه ، وفحصوه فحفا دقيقا قبل أن يصدروا حكمهم عليه ، ثم تقبلوا منه كل ما لا يتعارض مع تعاليم الاسلام وروحه ومثله ، وعدلوا ما يتطلب التعديل ، ورفضوا ما يستوجب الرفض •

وكان أن أقبل علماء المسلمين على تفهم فلسفة أرسطو ، بل لقد شرحوها



وردوا على بعض ما جاء فيها ٠٠٠ وذلك فى نفس العصر الذى أصدرت البابوية عدة مراسيم شهيرة تحرم على المعلمين والمتعلمين فى غرب أوروبا دراسة فلسفة أرسطو أو الإشارة إليها من قريب أو بعيد ٠ وفى نفس الزمان الذى حرمت الكنيسة على رعاياها الرجوع الى علوم اليونانيين ، والاستفادة من حصيلتهم فى الطب ، بل رفضت مبدأ أن يتداوى المريض ، لأنها اعتبرت المرض نوعا من العقاب الالهى الذى لا يجوز للمريض أن يحاول أن يبرأ منه ، والا كان ذلك تحديا لارادة الله ٠:٠:٠ اذا بعلماء المسلمين يعكفون على دراسة ما وصل الى أيديهم مما كتبه فى الطب علماء اليونانيين - أمثال أبقراط وجالينوس - فيأخذون منها الكثير ، ويصححون فيها الكثير ، ويضيفون إليها الكثير ٠

وهكذا فشل العالم المسيحى الغربى فى أن يقيم صرح حضارة فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، الا بعد أن حطم الحصار الذى فرضته الكنيسة على عقول الناس ، وعندئذ أقبل الغربيون - فى أواخر العصور الوسطى - على حضارة المسلمين يرتشفون من معينها فى نهم ، ويستقون من مناهلها فى لهفة وشوق ٠

وشاءت الأقدار أن تتم عملية انتقال الحضارة الاسلامية الى غرب أوروبا فى نفس الزمان والمكان اللذين شهدا معارك الحروب الصليبية بين المسلمين والصليبيين الغربيين ٠ فعلى أرض الأندلس وصقلية والشام ومصر وافريقية كان المصادم الحربى بين المسلمين والصليبيين فى عصر الحروب الصليبية ٠ وعلى أرض الأندلس وصقلية والشام ومصر وافريقية ، كان اللقاء الحضارى بين المسلمين والصليبيين فى عصر الحروب الصليبية ٠٠٠

ومنذ ذلك العصر فصاعدا ، تستأثر حضارة الاسلام بانتباه الغرب الأوروبى وعنايته ، بوصفها المصدر الأساسى الذى أسست منه الغرب أقوى دعائم نهضته الحديثة ٠



والحق ان تاريخ الدولة الاسلامية وحضارتها فى العصور الوسطى ،  
مازال - وسيظل - موضع اهتمام الباحثين المسلمين وغير المسلمين . ويبدو  
هذا الاهتمام فى عديد الموسوعات والمؤلفات والبحوث التى تظهر بين يوم  
وأخر ، أو فى الكثير من الندوات والمؤتمرات التى تعقد بين فينة وأخرى ،  
وكلها تستهدف لقاء ضوء على جانب من جوانب تلك المسيرة التاريخية  
والحضارية الضخمة .

وكان لنا شرف الاسهام فى تلك الجهود على مدى الأربعين سنة  
الأخيرة ، فنشرنا عددا من البحوث حول تاريخ الاسلام وحضارته فى العصور  
الوسطى ، كما شاركنا فى عدد من الندوات والمؤتمرات - العالمية والاقليمية  
والمحلية - التى استهدفت تفسير ما استغلق من الظواهر المرتبطة بعالم الاسلام .  
وظهرت هذه البحوث والدراسات متباعدة عن بعضها البعض فى الزمان  
والمكان ، ولكن يربط بينها جميعا رباط قوى هو تاريخ الاسلام وحضارته .

غير أن هذا التباعد فى الزمان والمكان الذى اتصف به صدور هذه  
الدراسات ، جعل من الصعب أو المتعذر على كثير من الباحثين الرجوع اليها  
والافادة منها ، بل العثور عليها . حتى ما نشر منها ضمن أعمال المؤتمرات  
العلمية ، تم نشره تحت اشراف جهات حكومية أو شبه حكومية ، فكان  
نصيبه - شأن المطبوعات الحكومية فى كل زمان ومكان - أن يكس فى  
المخازن ، تحت اشراف « أمين العهدة » ، وهذا بدوره لا يستطيع أن يتصرف  
فى نسخة منها الا بعد موافقة العديد من أرباب الامضاءات والتوقيعات .

وقد سألنى كثيرون من اخوانى وتلاميذى عن بعض هذه البحوث  
والدراسات للرجوع اليها ، فرأيت أن أجمعها وأقوم بنشرها ، وتخيرت بصفة  
مبدئية هذه المجموعة التى أقدمها اليوم للقارئ فى هيئة كتاب متكامل ، سائلا  
الله أن يمكننى قريبا من نشر البقية فى جزئين تالين .

وفقننا الله لخدمة تراث أمتنا العظيم ، لنستمد منه ما نحن اليوم فى  
حاجة اليه من روح وقيم ومثل .

والله ولى التوفيق .

سعيد عبد الفتاح عاشور

كلية الآداب بجامعة القاهرة فى

جمادى اولى ١٤٠٧

يناير ١٩٨٧



(١)

مراجعات

لكتابات بعض المستشرقين المحدثين

عن الاسلام وحضارته





لما كان الاعتراف بالمجمل من آداب الاسلام وشيم العروبة ، فاننا نبدا  
كلمتنا بتوجيه الشكر الى ذلك الفريق من المستشرقين والباحثين الغربيين  
الذين نظروا الى الاسلام وتاريخه وحضارته نظرة أمينة ، مجردة من أية  
رواسب عقائدية ، وبذلك أسدوا للحضارة الاسلامية العربية خدمات جليلة  
عن طريق نشر صفحات هامة من تراث هذه الحضارة ، فضلا عن بحوثهم  
القيمة التي ألقوا فيها أضواء على عديد من النقاط الغامضة فيه .

ولكن من حقنا في نفس الوقت أن نقرر أن الجهد الذي بذله فريق آخر  
من المستشرقين والباحثين غير المسلمين – طوال القرون الخمسة الأخيرة – لم  
يأت نقيا خالصا ، وإنما شابتة نقائص تفاوتت بين التجريح المتعمد للإسلام  
حيننا ، والغمز المباشر أو غير المباشر أحيانا .

وفي نظرنا أن علم التاريخ من أصعب العلوم الانسانية – أن لم يكن  
أصعبها جتيعا – ، لا بسبب وجود عنصر مادي ومعنوي يغيب عن المؤرخ في  
تقويمه لأحداث الماضي ، وإنما أيضا لأنه يتطلب – أكثر من أي علم آخر –  
ممن يزاول صنعة التأريخ أن يسكون عادلا في أحكامه ، منصفًا في تقديره  
للأمور ، متجردا من ميوله الشخصية ونزعاته الفكرية والعقائدية والروحية .  
ولكن كيف يتم هذا ، والمؤرخ – قبل أي اعتبار آخر – بشر ، يعتز بما ورثه  
عن آبائه وأجداده من تراث روحي وفكري اعتزاذا قد يدفعه الى التعصب  
لجانب ضد آخر ، تعصبا يؤدي به الى تغيير الحقيقة اما عن طريق تشويهها  
أو اغفالها .

والمعروف أن المذود الأولى للاستشراق بدأت بين أحضان الكنيسة  
الكاثوليكية ومؤسساتها في غرب أوربا ، وذلك في مرحلة لا حقة من العصور  
الوسطى . . وكان ذلك عندما رأت الكنيسة ضرورة تدريس بعض اللغات

الشرقية - وبخاصة اللغة العربية - فى الجامعات الناشئة ، لاعداد جيش من المنصرين تبعث بهم الى بلاد الشرق لنشر الديانة المسيحية ، بين أهلها .

وقد أصدر أحد المجامع الكنسية الشهيرة - هو مجمع فينا ١٣١١ - ١٣١٢ - قرارا بتدريس اللغات العربية والعبرية واليونانية فى خمس جامعات ، هى جامعة البلاط البابوى روما ، وجامعة باريس فى فرنسا ، وجامعة اكسفورد فى إنجلترا ، وجامعة بولونا فى ايطاليا ، وجامعة شلمنقة فى اسبانيا (١) .

وكان الدافع لهذا المجمع على اتخاذ هذا القرار ، هو تمكين البابوية من القيام بنشاط واسع لنشر المسيحية بين المسلمين فى المقام الأول ، ثم بين اليهود فى المقام التالى . هذا فضلا عن تحقيق حلم البابوية القديم فى احتواء المسيحيين الأرثوذكس فى الشرق ، وادخال الكنيسة الشرقية تحت لواء الكنيسة الغربية .

والملاحظ أن مجمع فينا المشار اليه عقد بعد أقل من عشرين عاما من طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام ، مما يوحى بأن البابوية عندما أدركت أنها فشلت عسكريا - بعد جهود قرنين من الزمان - فى سياستها الصليبية فى الشرق ، أخذت تفكر فى استخدام سلاح التنصير ، عسى أن ينجح سلاح الغزو الفكرى فى تحقيق ما فشل فيه سلاح الغزو الحربى .

ويكفى للتدليل على جهود البابوية والكنيسة الغربية فى هذا الاتجاه الاشارة الى نشاطات دعاة الحركة الصليبية فى ذلك الدور ، بعد طرد الصليبيين نهائيا من بلاد الشام . ومن هؤلاء ريموند لول Raymond Lull الذى لم يكتف بمشروعه الصليبي الكبير الذى قدمه الى البابوية سنة ١٣٠٥ ، الذى استهدف تنصير المسلمين ، وادخال طوائف المسيحيين الشرقيين فى حظيرة الكنيسة الغربية ، وانما قام بعدة رحلات الى بلاد المسلمين فى شمال افريقية . وفى هذه الزيارات ، اتصل بعلماء المسلمين ، ودخل معهم فى مناظرات محاولا اقناعهم بالتحول الى المسيحية . ويبدو أن مالمسه من رحابة صدر الاسلام دفعه الى التمدد فى التجرد على الاسلام ، مما عرضه فى كل مرة للعقوبة والطرد ، ولكنه كان لا يلبث أن يعود ليمارس نفس الأسلوب (٢) .

والواقع ان القرن الرابع عشر بالذات ، شهد ازدياد كثافة نشاطات المنصرين - وجلهم من رهبان المنظمات الديرية - الذين اتجهوا الى شمال افريقية محاولين اقناع المسلمين فى تلك البلاد بالدخول فى المسيحية . ومن هؤلاء المنصرين أنسلمو تورميديا A iselmo Turmeada الذى قصد تونس ١٣٨٨ ضمن بعثة تنصيرية من الرهبان الفرنسيسكان . ولكنه بعد أن أقام بين المسلمين بعض الوقت ، ودخل مع علمائهم فى نقاش هادىء بناء ، اعتنق الاسلام ، وتسمى باسم عبد الله الترجمان ، لأنه قام بمهمة الترجمة بين السلطان أبى العباس أحمد الحفصى والصليبيين ، ابان حملة لويس الثانى دى بوربون على المهديّة سنة ١٣٩٠ . واشتهر عبد الله الترجمان بعد ذلك بدفاعه عن الاسلام والمسلمين ، والرد على النصارى مفنداً آرائهم ، ووضع فى ذلك كتابا شهيرا سماه « تحفة الأريب فى الرد على أهل الصليب » .

ومن الواضح أن تنصير المسلمين ، كان لايتطلب معرفة باللغة العربية فحسب ، بل تطلب أيضا الملمة بعقيدتهم وتاريخهم وحضارتهم . ومن هذا المنطلق ولدت البذور الأولى لحركة الاستشراق فى غرب أوروبا .



ولاشك فى ان الافتراء على الاسلام وتراثه وحضارته ، يشكل اتجاها كذسيا قديما ، يرجع الى القرن السابع للميلاد ، عندما نجحت حركة الفتوح الاسلامية العربية فى انتزاع أقطار وبلاد عديدة من العالم المسيحى ، الأمر الذى أعقبه انتشار الاسلام بطريقة تدريجية هادئة بين أهالى تلك الأقطار والبلاد . وبعض هذه الأقطار - مثل الشام ومصر - ارتبطت بأصول المسيحية الأولى ، وكانت المسرح الأول لتحركات المسيح عيسى بن مريم عليه السلام ونشاطه ، كما أن أهالى تلك البلاد كان لهم دور بارز فى الدفاع عن المسيحية ، والصمود ضد ما نزل بهم من اضطهاد على أيدي حكومة الرومان الوثنية ، فضلا عن جهودهم فى تطوير الفكر المسيحى ، واقامة بناء الكنيسة ، وابتكار الرهبانية والديرية .



ويبدو أن خروج تلك البلاد والشعوب من حظيرة المسيحية ، أفرغ الكنيسة وألمها . ولما كانت أحوال العالم المسيحي في الشرق والغرب جميعا لا تساعد عندئذ على مواجهة التوسع الاسلامي بالقوة ، فإنه لم يعد في وسع الكنيسة ورجالها سوى الافتراء على الاسلام وأهله ، وتشويه صورته بأخبار مختلفة ، ورسم صورة كاذبة بعيدة عن الواقع له ، لتشفى صدرها من ناحية ، وتعتف لنفسها في نظر رعاياها بصورة أقل اهتزازا من ناحية أخرى .

وينجح المسلمون في طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام في أواخر القرن الثالث عشر للميلاد ، اتجهت البابوية الى أسلحة أخرى - غير السلاح الحربي - في حربها التي شنتها ضد الاسلام والمسلمين في الشرق الأدنى . وأهم هذه الأسلحة السلاح الفكري . وليس هنا موضع الاسهاب في الكلام عن الحرب الاقتصادية التي شنتها البابوية على المسلمين ، وبخاصة دولة سلاطين المماليك في مصر والشام بوصفها قلب المقاومة الاسلامية منذ منتصف القرن الثالث عشر ، والمسئولة بطريق مباشر عن تقويض البناء الصليبي في بلاد الشام . وإنما نكتفي بالإشارة الى أنه أسهم في التخطيط لتلك الحرب الاقتصادية مجموعة من أصحاب المشاريع الصليبية مثال الراهب الفرانسيسكاني فدنزيو Fidenzio ( ١٢٩١ ) ، ومعاصره شاديوس Thaddeus ، ومارينو سانودو Marino Sanudo ( ١٣٢١ ) وبركارد Burcard ( ١٣٣٢ ) ، وغيرهم .

ويعني هذا البحث أن نركز على السلاح الفكري الذي شهرته البابوية والكنيسة الغربية في وجه الاسلام . وقد اختارت البابوية بهذا السلاح أن تضرب عصفورين بحجر . أولهما مواصلة سياسة التنصير بين المسلمين وغير المسلمين ، وهي السياسة التي اعتمدت البابوية في تنفيذها على بعض أعضاء المنظمات الديرية التي ظهرت في أواخر العصور الوسطى ، مثل الفرانسيسكان والدومينكان . وثانيهما مواصلة التشنيع على الاسلام

والإساءة إلى عقيدته وأهله وتراثه الحضارى ، وتعتمد تشويه صورته في نظر المسيحيين وغير المسيحيين • ومن الواضح أن الاتجاه الأول كان يستهدف العالم الخارجى غير الكاثوليكي • أما الاتجاه الثانى فقد استهدف فى أول الأمر العالم المسيحى وغير الإسلامى ، بمعنى التشهير بالإسلام والإساءة إليه والخط من شأنه فى نظر المسيحيين وغير المسلمين •

وعلى الرغم من ذلك ، فإن المرحلة الأخيرة من العصور الوسطى شهدت فى غرب أوربا انفتاحا كبيرا على حضارة المسلمين وتراثهم الفكرى ، وبخاصة فى مجال الفلسفة والعلوم التجريبية • ولم تنجح المراسيم البابوية المتكررة ، التى صدرت لتحريم تدريس علوم المسلمين وكتبهم فى الجامعات الأوروبية الناشئة ، فى تحقيق أهدافها ، لأن المعلمين والمتعلمين فى تلك الجامعات وجدوا فى تلك العلوم والكتب غذاء فكريا جديدا ، طال تطلعهم إليه بعد قرون طويلة ، فرضت الكنيسة طوالها قيودا شديدة على عقول الناس ، وحصرت تفكيرهم داخل دائرة ضيقة محددة ، لم يسمح لهم بتجاوزها • وهكذا نسحق عن بعض رجال الكنيسة أنفسهم - مثل ريموند أسقف طليطلة - أنهم شجعوا ترجمة التراث الإسلامى إلى اللاتينية ، وكان هذا جزءا من حركة واسعة نشطت فى مراكز عديدة ، أشهرها أسبانيا وصقلية ، وساعدت على وضع نمسبة لا يستهان بها من تراث الفكر الإسلامى والفكر اليونانى - الذى كان المسلمون قد ترجموه فى مرحلة سابقة إلى العربية - تحت بصرة أساتذة الجامعات وطلابها فى غرب أوربا •

وهكذا ظهر فى غرب أوربا فى مرحلة معينة - منذ القرن الثالث عشر فصاعدا - تياران متوازيان ، سارا جنبا إلى جنب • أولهما تيار الاهتمام بتراث المسلمين فى شتى العلوم والدراسات ، وقد تبنى هذا التيار بصفة أساسية أهل الحركة الفكرية الذين وضعوا بذور النهضة الأوروبية فى أواخر العصور الوسطى ، وعلى رأسهم رجال الجامعات ، معلمون ومتعلمون • والتيار



الثانى هو تيار الكراهية للإسلام وحضارته ، وتعتمد تشويه صورته ، وصورة كل ما ارتبط به من حركات دينية وسياسية وفكرية • وقد تبنت هذا التيار الأخير وشجعته الكنيسة وبعض المنظمات الدينية التي ظهرت فى أواخر العصور الوسطى .

وتحدث تأثير هذين التيارين المتوازيين نعت حركة الاستشراق فى غرب أوروبا ، وهى الحركة التى ساعد على اتساع دائرتها اختراع الطباعة ، مما أدى الى عدم الاكتفاء بترجمة الكتب العربية الى اللاتينية ، وإنما أيضا الانتقال الى نشر المخطوطات العربية وطباعتها ، للاستفادة منها فى كتابة بحوث حول الإسلام والعروبة • ومصدر الخطورة فى بعض هذه البحوث ، إنها استهدفت خدمة الحقلة الظالمة التى شنها بعض رجال الدين فى غرب أوروبا على الإسلام وأهله • وهذا هو السرفى ان جزءا كبيرا من كتابات المستشرقين عن الإسلام شابتها مسحة - قد تكون متعمدة وقد تكون لاشعورية - من التجريح الصريح أو من الغمز الخفى • وظهر هذا وذاك بوضوح عند "الكلام عن الأسس الأولى للإسلام وحضارته" ، أعنى عند الكلام عن نبي الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام ، وعن كتاب الإسلام وهو القرآن ، وعن شريعة الإسلام وأحكامه ، وعن انتشار الإسلام ...

وبين متعمدي الإساءة الى الإسلام وحضارته ، والجهال الذين تصدوا لكتابة فى تاريخ الإسلام وشريعته وحضارته على غير علم أو فهم للابعاد الحقيقية للموضوعات التى خاضوا فيها ، يأتى فريق من المتنكرين ، الذين يتعمدون انكار الحقيقة ، اذا كان ذكر الحقيقة فيه انصاف للإسلام وحضارته • فعندما يتكلم بعضهم فى تاريخ العلوم مثلا ، ويشيد بفضل علماء المسلمين على علم الكيمياء ، وينزه بجهود جابر بن حيان الكوفى ، يظهر من بين الصفوف من كتاب الغرب من ينكر جابر بن حيان ، ويقضى عمره ليثبت أنه شخصية وهمية وأنه لم يكن هناك من يدعى جابر بن حيان (٣) وإذا أفاض بعضهم فى الكلام

عن جهود قسطنطين الأفريقي في ترجمة الكثير من مؤلفات علماء الإسلام في الطب ، مما كان له أثر واضح في نشأة مدرسة سالرنو ، وبالتالي ارتقاء علم الطب في الغرب الأوربي على أساس من المعارف الإسلامية ، ظهر صوت يشكك في شخصية قسطنطين الأفريقي ويحاول أن يثبت أنه مجرد خيال ، وبالتالي لاداعي للقول بأن مدرسة سالرنو في الطب قامت على أساس من معارف المسلمين (٤) . بل لقد بلغت حملة التضليل حدا جعل الكاتب السوفيتي لوتسيان كاسيموفتش يكتب رسالة عنوانها « لم يكن هناك محمد اطلاقا » ، حاول فيها أن يثبت أن محمدا عليه السلام - شخصية وهمية لا وجود فعلي لها في التاريخ ، وذلك في محاولة منه ليجتث الإسلام من جذوره !!

على أنه من الانصاف أن نوضح أن جزءا من التشويه الذي لحق بالإسلام وتراثه وحضارته على أيدي بعض الكتاب غير المسلمين لم يكن متعمدا يقدر ما كان نتيجة قصور في فهم روح الإسلام وأبعاده الحقيقية وأفاقه الحضارية .<sup>٥</sup> ولعلنا لا نخطيء إذا قلنا أنه من الصعب على غير المسلم أن يدرك الأبعاد الحقيقية للإسلام عقيدة وفكرا وتاريخا وحضارة ، إلا إذا كان لديه الاستعداد لأن يكون متصفا متسامحا غير متعصب لعقيدة أخرى أو فكر مختلف . ولا يكفي أن يلم أحدهم باللغة العربية - أو غيرها من اللغات الشرقية - ليستطع أن يستوعب طبيعة الإسلام والمجتمع الإسلامي فكرا وحضارة وتراثا . ولعل هذا هو الذي دفع بعض المعتدلين منهم إلى السكوت حيث لا ينبغي السكوت ، وذلك لأنه يرى في السكوت نوعا من السلامة .<sup>٦</sup> من ذلك على سبيل المثال لا الحصر ما فعله المؤرخ كاترمير ، عندما تعرض لما ذكره السخاوي من أن المقرئ نقل خطه المسماه « المواعظ والاعتبار » عن مسودة للأوحدى ، اذ وقف كاترمير أمام هذه المسألة موقف العاجز ، ولم يجرؤ على أن يخوض فيها أو يناقشها أو يفندھا ، أو يدلي فيها برأى مؤيد أو معارض ، وإنما اكتفى بالقول « يحسن أن نغض النظر عن هذه القضية ، ونتجنب الادلاء فيها » ( م ١٢ - تاريخ الإسلام )



برأى قاطع « (٥) ولو كان كاترمير - مع تقديرنا له - على درجة أكبر من الدراية بروح العصر الذى عاش فيه السخاوى والأوحدى والمقريزى جميعا ، وبالمناخ العام المحيط بهم ، لأقدم فى شجاعة على علاج تلك الأشغرة فى مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامى كرس نفسه لدراستها .

وإذا كانت هذه هى النظرة الى الإسلام وحضارته فى غرب أوروبا فى عصور الأيمان وفجر النهضة الحديثة ، فإن أقل ما كان ينتظره المسلمون فى القرن العشرين هو أن يظهر جيل من المهتمين بدراسة الإسلام وحضارته ، أكثر اعتدالا وأوسع أفقا من أسلافهم . ولكن يبدو أن شعارات الحرية التى تتضمنها لوائح الهيئات والمنظمات الدولية ، والتى تدوى بين حين وآخر فى المحافل الدولية ليست الا قناعا كاذبا يقصدون به الحرية فى مهاجمة العقائد والحضارات التى لا تروق لهم .

والحقيقة الواضحة التى يالم لها المثقفون المسلمون اليوم ، هى أن كتابات الجيل الجديد من المهتمين بالدراسات الإسلامية والعربية فى العالم الخارجى ، لا تقل انحرافا عن بعض ما كتبه أسلافهم السابقون . أما عن كتاب الكتلة الشرقية ، فيعالمجون كل ما يرتبط بالإسلام من وجهة نظر مذهبينة بحتة ، تتنكر للأديان السماوية وتعتبر الدين أفيون الشعوب ، وتتفق وسياسة الحكومات التى يخضعون لحكمها . ولذلك فإن كتابات هؤلاء الملحدون عن الإسلام وتاريخه وحضارته لا يمكن أن تكون كتابات علمية منصفة ، ومن ثم فإنها لا تعيننا فى بحثنا هذا ، ولن تكون فى يوم من الأيام مرجعا لمن يبحث عن الحقيقة .

وأما عن كتاب الغرب - وهم موضع اهتمامنا فى هذا البحث - فنراهم اليوم بكل أسف يستقون نظرتهم الى الإسلام وحضارته عن أسلافهم السابقين - جيلا بعد آخر - ، ويستمدون منهم آراءهم وأفكارهم وأحكامهم على الإسلام وتراثه ، بل نراهم فى كثير من الأحيان ينقلون عنهم دون وعى أو

تمديص • انهم يرون فيهم رسل الاستشراق المنزهين عن أى خطأ أو انحراف ، فيكفى أن يكون أحد المستشرقين فى القرن السابع عشر أو الثامن عشر أو التاسع عشر قد ذكر رأيا فى الاسلام وحضارته ، ليثلقه المحدثون من كتاب الغرب ، بالضبط مثلما يتلقف رجل الكنيسة عبارة منسوبة الى أحد الرسل أو القديسين الأوائل •

وهكذا جاءت الكتب والمؤلفات والبحوث الحديثة التى صدرت فى الغرب عن الاسلام - باستثناء قلة مما كتبه المنصفون - لا تختلف فى روحها ومادتها العلمية ونظرتها الى الاسلام ، عما كتبه السابقون • وكثيرا ما يستشهد كتاب اليوم فى كتاباتهم عن الاسلام بنصوص يقتبسونها من مستشرقى الأقس • وربما أحسوا وهم يفعلون ذلك بقدر من الزهو ، والظهور فى صورة المتعمقين فى الدراسات الشرقية والاسلامية • ولو أنهم عكفوا على دراسة أصول الحضارة الاسلامية دراسة واعية أمينة فى مصادرها الأولى ، لصحدوا كثيرا من مفاهيمهم الخاطئة أو المبتورة عن تلك الحضارة ، فضلا عن بعض المفاهيم التى استقوها عن معتبروئهم رسل الاستشراق السابقين • ولكن ربما يحول دون قيامهم بمثل هذه الدراسات أن كثيرين منهم لا يعرفون من اللغة العربية وغيرها من اللغات الشرقية الا القليل الذى لا يكفى الا للتظاهر والتباهى • هذا الى أن كثيرين منهم ليست لديه القدرة والجرأة على مخالفة آراء السابقين •

ونكتفى بأن نستشهد فى هذا المقام بعبارة اعترف فيها أحد أساتذة الغرب المتخصصين ببعض الحقيقة ، وذلك فى موسوعة من أكبر الموسوعات التاريخية التى عرفها القرن العشرين • يقول الأستاذ بيكر فى موسوعة تاريخ كمبردج عن العصور الوسطى ما نصه :

« نظرت العصور الوسطى الى القطيعة بين أوروبا المسيحية والشرق الاسلامى من زاوية واحدة ، تعبر عن وجهة نظر كنيسة استهدفت حجب الحقيقة



التاريخية ، واسدال ستار مظلم عليها • وأوضح ما يعبر عن وجهة النظر هذه - التي مازالت سائدة بين المثقفين اليوم - تلك المعلومة التي مازالت حية قائمة على الوجه الآتى : « خرجت جموع العرب تحت تأثير الحماسة التي بعثها فيهم نبيهم » لينقضوا على الشعوب المسيحية ، ويفرضوا عليها الدخول فى الاسلام بحد السيف • وهكذا انفرط عقد الحضارة القديمة ، وتمزقت اربا ، وحلت حضارة جديدة تعهدا العرب محل الحضارة المسيحية السابقة • وبذلك وقفت البلاد الشرقية والغربية على طرفى نقيض وجها لوجه • • (٦) •

هذه هى النظرة التى ورثها كتاب اليوم فى الغرب عن أسلافهم مستشرقى الأوس ، وهى نظرة مشبعة بروح كنسية تفيض حقدا على الاسلام وأهله • ومن خلال هذه النظرة ، وتحت تأثير هذه الأحاسيس يكتب الكثيرون اليوم فى الغرب ، عن الاسلام وتاريخه وحضارته ، مما يجعل كتاباتهم تفتقر الى عنصر أساسى لا بد من توافره فى منهج الكتابة العلمية التاريخية ، هو عنصر العدالة والتجرد من الأهواء •

ثم ان من حقنا ان نتساءل فى ضوء العبارة الأخيرة ، والسؤال هنا ليس موجه الى الاستاذ بيكر Becker ، وانما لمن يتحدث عنهم ممن تعرضوا من كتاب الغرب للاسلام وحضارته ، من السابقين واللاحقين : اذا كان عقد الحضارة القديمة قد انفرط فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، فمن المسئول عن هذه الكارثة الحضارية ، اتباع المسيحية أم اتباع الاسلام ؟

للإجابة عن هذا السؤال لابد من تحديد نوع الحضارة التى صادفها المسلمون عند خروجهم من شبه الجزيرة العرب فى القرن السابع ، والتى كان عليهم أن يحتكوا بها ، والطريقة التى تم بها هذا الاحتكاك •

لم يصادف المسلمون حضارة مسيحية خالصة فى الشام أو مصر أو شمال إفريقيا أو إسبانيا عند فتوحهم لتلك البلاد ، وانما صادفوا شعوبا

مسيحية ، حرص المسلمون على احترام عقيدتها ، ومؤسساتها الدينية من كنائس وأديرة ، وتركوا لهم جميعا حرية العقيدة فى جو من التسامح لم تعرفه تلك البلاد من قبل ، حتى فى ظل حكامها المسيحيين .

وقد أجمع المؤرخون الغربيون أنفسهم على أن الشطر الأول من العصور الوسطى - الذى تمت خلاله الفتوح الاسلامية - يمثل عصرا مظلمة بالنسبة للحضارة الغربية ، بسبب تزمّت رجال الكنيسة وجمودهم ، حتى أنهم لم يعترفوا بعلم الا أن يكون داخل دائرة اللاهوت والانجيل وسير القديسين (٧) . وقد قرر مجمع قرطاجة الكنسى سنة ٣٩٨ تحريم قراءة كتب غير المسيحيين ، كما عارض البابا جريجورى الأول ( ٥٩٠ - ٦٠٤ ) مبدأ التزود بقسط ولو ضئيل من الدراسة اللغوية ، اذا كانت هذه الدراسة مستمدة من كتب الوثنيين (٧) .

واذا كان المسلمون قد صادفوا حضارة فى البلاد المسيحية التى فتحوها ، فان هذه الحضارة كانت تتمثل بصفة رئيسية فى التراث الحضارى الهلنستى الذى كان قائما فى الشام ومصر واقليم الجزيرة وبعض المراكز فى غرب دولة فارس . ولم يقف المسلمون من التراث اليونانى مثما وقفّت المسيحية منه ، وانما احترموه ، وحرصوا على الافادة من كل ما هو نافع فيه ، وترجموه الى العربية ، وتناولوه بالشرح والتصحيح والاضافة ، وبذلك حافظوا عليه حتى سلاموه للغرب الأوربى عندما نهض من سباته فى أواخر العصور الوسطى . وحسب الحضارة الاسلامية أن أجزاء من فلسفة أرسطو وغيرها من تراث اليونان القديم ضاعت أصولها ، ولم يقف عليها العالم اليوم الا من خلال تراجمها العربية .

فمن المستل أن فرط عقد الحضارة الأوربية ، أهم المسلمون أم رجال الكنيسة فى العصور المظلمة ؟ لعله ادعى الى الخواب أن نقول أن المسلمين وحضارتهم هم الذين وصلوا ما قطعت الكنيسة ورجالها من مسيرة الحضارة



الأوربية ، بحيث ظل التراث القديم الذى كاد يندثر فى الغرب الأوربى نتيجة لموقف رجال الكنيسة منه فى العصور المظلمة ، ظل حيا بين أحضان الحضارة الاسلامية ، حتى تعرف عليه الغرب مرة أخرى من خلال التراجم العربية وما كتبه علماء المسلمين •



وإذا كان كتاب ومؤرخو الغرب قد ورثوا اليوم عن أسلافهم تلك النظرة الضيقة عن الاسلام ، فإن النتيجة الحتمية لهذا الوضع هى ان كثيرا مما يصدر فى السنوات الأخيرة من مؤلفات وكتب وبحوث فى دول العالم الغربى عن الاسلام ، لا يعبر معظمه عن الحقيقة ، ولا يعتبر كتابات تاريخية بمعنى الكلمة ، لأنها تفتقر الى عنصر أساسى لا يمكن أن تكتمل الكتابة التاريخية بدونهُ ، هو عنصر الأمانة والدقة فى سرد الحقيقة •

وكان من الطبيعى أن تبدو هذه النظرة الخاطئة الى الاسلام أوضح ما تكون فى كتابات الغربيين عن محمد عليه السلام • وقد اعترف الأستاذ مونتجمرى وات بذلك فقال « تواجه القارئ الغربى صعوبات خطيرة للوصول الى تصور متوازن معقول عن الدور التاريخى الذى نهض به محمد ... واحدى هذه الصعوبات تتمثل فى أن بعض القراء الغربيين لم يتحرروا حتى الآن من نزعة الاجحاف والتحامل التى ورثوها عن أسلافهم فى العصور الوسطى • فتحت تأثير شعور المرارة الذى ساد الحروب الصليبية - وغيرها من الحروب التى خاضوها ضد المسلمين - اعتبروا الاسلام - وبخاصة محمد - تجسيدا لكل ما هو شر • ومازال تأثير تلك النظرة ، والدعاية التى سادت تلك العصور عن الاسلام ، ماثلا فى الفكر الأوربى حتى الآن ، ومن الظواهر الشائعة اليوم أننا نصادف كلاما عن البوذية أطيب بكثير من الكلام الذى يقال عن الاسلام ... » (٨)

والواقع ان الاستاذ مونتجمرى وات لم يكن مبالغا او مخطئا فى رايه .  
ذلك انه لم تكد تمر سنوات على صدرر موسوعة « تاريخ كمبردج للاسلام »  
التى جاءت العبارة السابقة فى صدرها ، حتى صدرت عن يونسكو موسوعة  
تاريخية فى عدة مجلدات باسم « تاريخ الانسانية History of Mankind »  
ويحوى الجزء الثالث من هذه الموسوعة دراسات عن الاسلام وحضارته ،  
كما يحوى دراسات عن البوذية وحضارتها . ويألم الباحث النصف عندما  
يقرا ما كتب عن حضارة الاسلام فيجده - فى اكثر من موضع - مليئا  
بالانحرافات والأخطاء المتعمدة وغير المتعمدة ، والغمز المباشر وغير المباشر  
فى الاسلام . هذا فى حين يقرأ ما كتب عن البوذية ، فى نفس المجلد والجزء  
من نفس الكتاب ، فيجد كتابة موضوعية جادة خالية من التجريح المتعمد  
او الاساءة المستترة تحت قناع العلم . ونحن لا نجد تفسيرا لهذه الظاهرة  
- التى تنبأ بها مونتجمرى وات - سوى أن كتاب الغرب اليوم لم يرثوا عن  
الكنيسة فى العصور الوسطى حقدا على البوذية مثلما ورثوا عنها حقدا  
على الاسلام .

ولا نريد أن نتطرق هنا الى ما انحدر اليه بعض المستشرقين الأوربيين  
من اسفاف وعدم لياقة عند تعرضهم لجوانب من حياة محمد - عليه السلام -  
الخاصة ، والحكم على بعض تصرفاته دون وعى أو ادراك للخلفية الكامنة  
وراء تلك التصرفات ، وإنما يكفى أن نشير الى حرص بعضهم على الاقلال  
من شأن بنى هاشم - وهو الفرع الذى ينتمى اليه محمد ( ص ) من قریش -  
وذلك فى محاولة للانتقاص من مكانته ، لاقتناع القارئ بأنه رقيق الحال  
والأصل (٩) . ولو تذكر هؤلاء نشأة المسيح عيسى ، ونبى الله موسى ، عليهما  
السلام ، لأدركوا أن رقة الحال وبساطة النشأة كانت عاملا مشتركا فى سير  
انبياء الله جميعا ، وذلك لحكمة الهية لا تخفى على الباحث الواسع الأفق .

هذا الى أنهم يتبعون أسلوبا مائلا فى عرض التاريخ ، بحيث ينسبون



العقيدة الاسلامية الى محمد نفسه ، وكأنها من خلقه وابتكاره هو ، وليست عقيدة منزلة من الله عز وجل : فمحمد عليه السلام هو الذى شرع ، وهو الذى أتى بالأحكام ، وهو الذى وضع القرآن . . . . . وبذلك يبدو الاسلام من صنع يديه ، وليس عقيدة سماوية ، ويبدو محمد نفسه فى صورة دعى وليس رسولا مبعوثا . من ذلك قول بعضهم « ان محمد صور المبعث والنشور فى صورة جافة بدائية تتصف بطابع مادى » (١٠) .

ثم انهم عندما يقولون ان القرآن موضوع ، يحرصون على التأكيد على ان الفضل فيما يحويه من معادن لا يرجع الى محمد عليه السلام ، لأن كثيرا من معانيه ليست جديدة ، وانما مستقاة من معلومات سمعها عن اليهود والنصارى ، وتردد ذكرها فى التوراة والانجيل . ويستشهدون على ذلك بأن كثيرا من القصص الواردة فى القرآن سبق ذكره فى العهد القديم ، وبأن تكرار ذكر الساعة وقرب قيام القيامة كان من الأمور التى كثر الحديث عنها فى فجر المسيحية . كل ما فى الأمر هو أن قيام الساعة عندهم ارتبط بسقوط القدس ، أما محمد - عليه السلام - فإنه اكتفى بالقول ان موعد الساعة قريب . كذلك عابوا على القرآن اسرافه فى الوعيد ، كما عابوا على محمد أنه لم يعرف الكثير عن حياة المسيح لأنه لم يتعرض بالتفصيل لسيرته فى القرآن . (١١) :

والغربيين أن كتاب التاريخ الغربيين يتناقلون هذه الأقوال دون تمحيص أو مراجعة ، وكأنها غدت فى نظرهم حقائق ثابتة ، طالما أنهم استقوها من واحد بعد آخر - عن أسلافهم من المستشرقين الأوائل . من ذلك ما جاء فى « تاريخ الانسانية » الصادر عن هيئة يونسكو من عبارة نصها « ان ديانة محمد عبارة عن خليط من اليهودية والمسيحية ، بالاضافة الى بعض التقاليد الوثنية المستقاة من تراث العرب » (١٢) .

وبلغ من سوء فهمهم للقرآن أنهم وصفوه فى هذه الموسوعة الصادرة

عن هيئة علمية عالمية المفروض فيها أنها تسعى للتقريب بين الأمم والشعوب والأديان تحت لواء هيئة الأمم المتحدة ، لا للتجريح والمطعن - أثول أنهم وصفوا القرآن في كتاب « تاريخ الانسانية » بأنه « مجموعة من العبارات الخطابية موجهة الى المستمع وليس الى القارئ » (١٣) . ولو رجع كاتب هذه العبارة الى القرآن ، وفهم روحه فهماً واعياً بعيداً عن التحصب الأعمى ، لأدرك أن قوة تأثيره تنبع من معانيه ، سواء وصلت هذه المعاني الى قلب الانسان عن طريق السمع أو القراءة . والقرآن نفسه يحدث المسلم على قراءته وتلاوته وترتيله ، مثلما يحدثه على حسن الاستماع اليه . والهدف في النهاية واحد هو استيعاب المعنى (١٤) . ويكفى أن أول كلمة نزلت من القرآن الكريم كانت « اقرأ » .



ومن الواضح أن هذه التصورات الخاطئة عن نبي الاسلام وعن كتابه المنزل الكريم ، انما مصدرها روح صليبية موروثة ، تأبى أن تعترف بمحمد نبيا وبالقرآن كتابا سماويا . ولو كان هذا الاعتراف قد تحقق ، لأدرك هؤلاء أن الأديان السماوية ليست الا حلقات في سلسلة رسائل متكاملة ، كل رسالة تكمل ما قبلها ، حتى تختم هذه الرسائل ببعثة محمد خاتم النبيين ، الذي ظهرت رسالته لتتوج كافة الرسائل السابقة عليها زمنياً .

أما عن التشابه في بعض القصص والأسماء ، بين القرآن من ناحية والكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد من ناحية أخرى ، فسببه أن مصدر الكتب السماوية الثلاثة واحد ، وهو مصدر الهى . هذا فضلاً عن أن التاريخ ثابت ، فيليس مفروضاً في القرآن أن يغير في الحقائق التاريخية التي ورد ذكرها في التوراة والإنجيل ليندر في صورة مفارقة مبتكرة جديدة .

وأما ما يعتبره هؤلاء الكتاب افراطاً في التذير والوعيد وذكر الساعة والقيامة ، فمن الواضح أن الرسائل السماوية جاءت كلها للتأمر

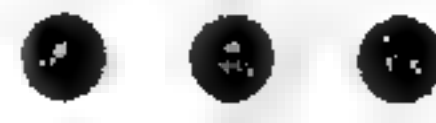


بالمعروف وتنهى عن المنكر • وقد بعث النبيون لنهى الناس عما هم فيه من انحرافات ، وترغيبهم فى عمل الخير ، وانذراهم بعاقبة الشر والفساد • وبوصفه خاتم النبيين كان مفروضا فى محمد عليه السلام أن تكون رسالته بمثابة انذار نهائى لمجتمع بشرى انتشرت فيه المفاصد وعمه الانحلال الخلقي ، ليس داخل شبه جزيرة العرب وحدها ، وانما خارجها أيضا ، شرقا وغربا على مستوى العالم أجمع • وماذا يستطيع رسول أن يفعل فى مقاومة الفساد الجماعى سوى تذكير الناس بالثواب والعقاب ، وهى فكرة قديمة ، عرفتھا الأديان السماوية وغير السماوية فى كل زمان ومكان ، ووجدت فيها الأسلوب الأمثل لتحريك احساس البشر نحو تجنب الشرور والجنوح الى الخير •

ولا داعى لأن يعيب بعضهم على محمد عليه السلام أنه رغم ترديد القرآن لفكرة قيام الساعة ، فانه لم يستطع تحديد موعد ثابت لها ، مكتفيا بالقول ان موعدها لقريب • لو آمن هؤلاء بأن القرآن ليس من وضع محمد - كما يزعمون - وأنه منزل من الله ، لأدركوا ان الأحكام التى احتواها القرآن ليست خاصة بحقبة زمنية معينة ، وانما جاءت صالحة لكل زمان ومكان • وبناء على ذلك فانه عندما يتردد فى القرآن ان موعد الساعة قريب ، فان القرب هنا مسألة نسبية بمعنى أنه على الناس دائما - على مدى الأيام والعصور - أن يؤمنوا بأن الساعة آتية ، وأن مجئها سيكون بغتة دون سابق انذار ، وأن ذلك قد يكون قريبا - أقرب مما يظنون - (١٥) والمهدف من وراء ذلك كنه مراعاة هذه الحقيقة ، والتحسب منها ، والحرص على الاقلاع عن الشر وعمل الخير • ولعله من المعروف أن عيبا أساسيا يقع فيه كثيرون من المشتغلين بالتاريخ ، هو أنهم يقومونه بعين الواقع الذى يعيشون فيه ، وينظرون إليه بعين الحاضر • ولكن ما يبدو فى نظرنا طويلا اليوم قد يبدو فى نظر العصور المقبلة قصيرا ، وما نعتبره بعيدا بمقاييسنا قد يكون قريبا بمقاييس الحقب والعصور •

ولا ينبغي أن يوجه النقد الى القرآن لأنه - فى نظر الكتاب غير المسلمين - أسرف فى الانذار والوعيد \* على هؤلاء أن يفرقوا بين الظروف التى نزلت فيها كل آية من حيث المكان والزمان \* هناك آيات نزلت فى مكة تكاد تقتصر على بيان أصول الدين ، والدعوة الى التمسك بمكارم الأخلاق ، والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وما يرتبط بهذا وذلك من ثواب وعقاب \* وآيات أخرى نزلت فى المدينة تتجه بصفة أساسية نحو تنظيم المجتمع والمعاملات الخاصة به ، وما يرتبط بهذا كله من أحكام تشريعية \* وهكذا فإن الآيات المكية التى نزل معظمها فى فجر الاسلام اتجهت نحو اصلاح الشرور والمفاسد التى سبغت المجتمع ، وانذارهم بعاقبة التماهى فى طريق الضلال ، فضلا عن تعريفهم بأحكام الدين الجديد وأبعاده وأهدافه \* أما الآيات المدنية التى نزلت فى مرحلة لاحقة شهدت مولد الدولة الاسلامية ونمو المجتمع الاسلامى ، فأتجهت نحو تنظيم أمور ذلك المجتمع على المدى القريب والبعيد \*

ولعل الرغبة فى النقد والحرص على التجريح ، هى التى دفعت أولئك الكتاب على التركيز على اهتمام القرآن بفكرة الثواب والعقاب ، والجنة والنار، والساعة والحساب \* دون محاولة الكشف عما فى القرآن من أفكار مثالية غير متضاربة (١٦) ، ومعان بناءة لحياة سامية على مستوى الفرد والأسرة والمجتمع ، هما يكفل قيام مجتمع بشرى متوازن ، لا تنمى ولاحرمان فيه (١٧) ، بعيد عن روح الانانية ونزعة الآثام والشرور \*



وكما سبق أن أشرنا ، فإنه اذا وجد تشابه فى بعض المعانى والأحكام بين القرآن الكريم من ناحية ، والكتاب المقدس - وبخاصة العهد القديم - من ناحية أخرى ، فإن سبب ذلك هو أن الكتب السماوية كلها مصدرها واحد، وهو مصدر الهى مفروض فيه عدم التناقض \* لقد قال فريق ان فكرة تحريم بعض الطعام فى الاسلام مستقاة ومأخوذة من الديانة اليهودية (١٨) \* وكما ذكرنا من قبل، فإن الاسلام جاء متمما للديان السماوية السابقة وليس مناقضا



لها ٠ وإذا كان القرآن قد حرم أكل لحم الخنزير ، مثلما حرمت ذلك شريعة اليهود ، فإن التشابه جاء لأن الشريعتين نابتان من مصدر الهى واحد ، لا لأن محمد عليه السلام اقتبس ذلك من اليهود ٠ وهل كان مفروضاً فى الاسلام أن يبطل ما حرّمته شريعة سماوية سابقة عليه زمنياً ، وما أثبتت الأبحاث الحديثة أنه مصدر ضرر بليغ للإنسان ، ليبدو فى نظر هؤلاء مبتكراً مجدداً ؟؟ ٠

وقد تمادى بعضهم فى هذا الاتجاه ، نتيجة لعدم المامه بطبيعة الاسلام ، أو مدفوعاً بشعور الحق الموروث عليه ، فادعى أن محمداً عليه السلام كان فى أول الأمر يؤمل الاعتماد على اليهود ، ورتب خططه على أساس الحصول على مساعدتهم وتأييدهم له ، ولذلك جعل قبلة المسلمين فى الصلاة نحو القدس فى تلك المرحلة ، التى لم يفرق فيها بين اليهود والمسيحيين ، واعتبرهم شيئاً واحداً ٠ ولكن عندما خاب ظنه فيهم بسبب رفضهم الاعتراف به كنبي ، دخل فى عدااء صريح معهم ، وأمر بتحويل قبلة المسلمين فى الصلاة نحو مكة (١٩) ٠

وهذا الخلط فى مفاهيم الاسلام يدل اما على جهل الكاتب بتلك المفاهيم ، وأنه رشح نفسه للكتابة فى موضوع لا يعرف أبعاده الحقيقية ، واما على تعمد تشويه حقائق التاريخ ٠ وفى كلتا الحالتين يقدم للقارئ غير المسلم فى مرسوعة تاريخية لها شهرتها ومكانتها ، صورة مشبعة بروح الكراهية للاسلام ، نتيجة لما فيها من انحرافات وأخطاء تخالف الواقع والحقيقة ٠

لقد ميز القرآن تمييزاً واضحاً بين أتباع موسى وأتباع عيسى — عليهما السلام — وإن اعتبر الجميع أهل كتاب ، بمعنى أنهم يتبعون أنبياء مكرمين نزلت عليهم كتب سماوية ، هى التوراة والإنجيل ٠ وإذا كان القرآن قد كرم موسى ونادى بالسلام عليه وذكره بالاسم أكثر من مائة وثلاثين مرة ، فإنه فى نفس الوقت كرم عيسى تكريماً لم يحظ به أحد من الأنبياء السابقين عليه ، فنادى بالسلام عليه يوم ولد ، ويوم يموت ويوم يبعث حياً (٢٠) ٠ وحددت

الشريعة الإسلامية وضع اليهود والنصارى جميعاً داخل إطار الدولة الإسلامية،  
تحديداً واضحاً ، فترك لهم الحرية الدينية المطلقة ، وسمحت ببقاء معابدهم  
وكنائسهم على ما هي عليه ، وحظى رؤساؤهم الدينيون بتكريم الدولة .

وقد حدث عندما هاجر الرسول عليه السلام إلى المدينة ، أن بدأ بتنظيم  
العلاقات بين طوائف المجتمع الجديد ، سواء بين المسلمين - أنصاراً ومهاجرين  
- بعضهم وبعض ، أو بين المسلمين وغير المسلمين . وكانت بالمدينة جالية  
يهودية ضخمة ، ليس بوسع الرسول أن يتجاهلها ، فنص في الصلح أو الحلف  
الذي عقده بين طوائف السكان ، على أن « لليهود دينهم والمسلمين  
دينهم » (٢١) .

ولكن التاريخ يثبت أن اليهود لم يراعوا العهد ، وتآمروا سرا على قتل محمد  
عليه السلام ، مما أدى به إلى محاربتهم في غزوة بنى النضير ، ثم في غزوة  
بنى قريظة . ومن الواضح أن اليهود رأوا في محمد عليه السلام منافساً  
ثورياً ، تهدد دعوته بالقضاء على نفوذهم ونفوذ النصارى جميعاً ، فدخلوا معه  
في مواجهة استخدموا فيها أسلحة الخيانة والدس وقلب الحقائق ، وبخاصة  
عندما وجدوا الإسلام ينتشر انتشاراً حثيثاً متواصلاً بين العرب ، الأمر الذي  
رأوا فيه تهديداً خطيراً لمكانتهم التي استمدوها من دعواهم بأنهم شعب الله  
المختار ، وأنهم - هم والنصارى - أبناء الله وأحبائه (٢٢) .

وقد تذرع محمد عليه السلام - بالصبر والحلم والعفو في معاملة اليهود،  
وذلك تنفيذاً لما أمره به الله في القرآن الكريم (٢٣) . ولما فشل اليهود في  
قتل الرسول أو تأليب سائر العرب عليه ، جمعوا شملهم ، وتحزبوا أحزاباً ،  
وتأهبوا للاغارة على يثرب ليقتضوا على المسلمين فيها . ومن أجل ذلك أجرى  
يهود خبير اتصالات باخوانهم في تيماء وفدك ووادي القرى ، واتخذوا خبير  
مركزاً لعملياتهم ضد الإسلام والمسلمين . وعندئذ اضطر الرسول إلى القيام  
بغزو خبير لاختضاعهم .



هذه هي الحقيقة التاريخية كما وردت في المصادر المعاصرة ، وهي الحقيقة التي اختار بعض المستشرقين أن يتجاهلوها تماما ، ويفسروا العلاقة بين محمد عليه السلام واليهود في ضوء ما يرضى عقائدهم ونزعاتهم الموروثة ضد الاسلام . ومن هؤلاء مارجليوث الذي ذكر الرسول لم يغز خبير الا للسلب والذهب والحصول على الغنائم (٢٤) ويكفى أن يكون مارجليوث قد ذكر مثل هذه العبارة الصادرة عن مجرد عاطفة وأحاسيس وتصور خاطيء للأمور ، لتصبح في نظر خلفائه من تلاميذه المعجبين به ، حكما تاريخيا يتأذنون بترديده في كتاباتهم ، لأنهم يجدون فيه شفاء لما في صدورهم من نزعة موروثة نحو الحق على الاسلام .

وكان يجدر بهؤلاء الكتاب والباحثين أن يقارنوا بين ما حظي به اليهود والنصارى في ظل الاسلام من حرية وتسامح - باستثناء فترات قصيرة اساء فيها بعض الحكام التصرف نتيجة لجهلهم بروح الاسلام - وبين ما تعرض له جانب من الشعوب المسيحية من اضطهاد على أيدي حكامهم المسيحيين ، نتيجة لخلافات مذهبية ، أو ماتعرض له اليهود طوال العصور الوسطى في كثير من الدول المسيحية في غرب أوروبا من اضطهاد بلغ حد الطرد بل الذبح في مجازر جماعية ، مثلما حدث في مدن حوض الراين في فجر الحركة الصليبية سنة ١٠٩٦ (٢٥) .

وبدلاً من أن يشير الكتاب المحدثون الى ما حظي به اليهود والنصارى في الدولة الإسلامية من تسامح ليس له نظير في أي ركن آخر من أركان العالم طوال العصور الوسطى ، اذا بنا نفاجأ في كتاب « تاريخ الانسانية » الصادر عن يونسكو بعبارة نصها « كان على غير المسلمين أن يدفعوا الخراج والجزية » . الأمر الذي شكل دفعا قويا بالنسبة لهم للتحويل الى الاسلام ، اما للخلاص من عبء هذه الضرائب ، أو للتمتع بالحقوق المدنية . » (٢٦) .

ولا ندري ما هي الحقوق المدنية التي كانت تنقص النصارى واليهود ،

بعد أن سمح لهم فى الدولة الإسلامية بمزاولة كافة ألوان النشاط الاقتصادى وغير الاقتصادى ، فكان منهم كبار التجار والصيارفة والأطباء ، بل الوزراء فى بعض الحالات .

ثم ان هذه العبارة السابقة تدل على جهل الكاتب بأحكام النظام المالى فى الاسلام ، لأنه يفهم منها أن ضريبة الخراج كانت وقفا على غير المسلمين . ان هذه الضريبة فرضت على ما تخرجه الأرض من محصول وثمار ، بمعنى أنها ضريبة زراعية يدفعها صاحب الأرض أو المستفيد من ثمرها وغلقتها ، بصرف النظر عن ديانته ، مسلما كان أو غير مسلم . وكانت لها قواعد معينة طبقت على جميع رعايا الدولة الإسلامية على قدم المساواة ، استهدفت الرأفة بالمزارع ، فتباينت الضريبة فى قيمتها حسب نوعية الأرض وجودتها ، وطريقة ريها ، ونوع الغلة التى تنتجها ، ومقدار هذه الغلة . . . وغير ذلك من الاعتبارات التى حددها فقهاء المسلمين فى كتاباتهم ، ومن أشهرها « كتاب الخراج » لأبى يوسف (٢٧) .

أما الجزية ، فكانت ضريبة رمزية ، فرضت على المسيحيين واليهود ، وأعفى منها غير القادرين كالشيوخ والنساء والأطفال والفقراء الذين لا يتكسبون . ويمكن تشبيهها من بعض الأوجه بضريبة الدفاع فى العصور الحديثة ، لأن النصرانى واليهود كانوا معافين من الخدمة العسكرية فى الوقت الذى يتمتعون بالأمن والحماية ، فضلا عن كافة الخدمات العامة التى تقدمها الدولة لرعاياها جميعا دون استثناء . ومن ناحية أخرى ، فإن النصرانى واليهود كانوا لا يدفعون الزكاة ، وهى ضريبة تصاعدية يدفعها المسلمون - أشبه بضريبة الدخل - وفق قواعد ومقاييس خاصة . وفى جميع الحالات فإن ضريبة الجزية على أهل الذمة كانت بسيطة غير مرهقة ، تراوحت بين ٤٨ درهما فى السنة على الفرد الثرى القادر ، و ١٢ درهما فى السنة على الفقير القادر على الكسب ، أى بين ما يقرب من عشرة دولارات أمريكية بالعملة



الحديثه ودولارين ونصف سنويا ، فهل كان هذا المبلغ السنوي الزهيد كفيلا بأن يجعل أحدهم يتخلى عن ديانة آبائه وأجداده ويدخل في الاسلام ، لا المسبب آخر سوى التهرب من دفعه ٩٩ ٠ وهكذا عندما ثبت تاريخيا أن المسلمين لم يجبروا أحدا من أهالي البلاد التي فتحوها على الدخول في الاسلام ، وعندما ظهر بعض المنصفين من الباحثين الغربيين الذين نادوا بأن الاسلام لم ينتشر بحد السيف (٢٨) ، ظهر من يكتب في موسوعة تاريخ الانسانية الصادرة عن يونسكو ليقول ان الجزية فرضت في الاسلام على غير المسلمين لتدفعهم على الدخول في الاسلام !! ومن هذا يبدو كيف أن هناك اصرارا - ربما كان لا شعوريا - من جانب بعض الكتاب الغربيين على تفسير الاسلام - عقيدة وتاريخيا وحضارة - تفسيرا لا يستهدف الحقيقة بقدر ما يستهدف الاساءة الى الاسلام وأهله ٠



ولا أدل على عدم فهم كثيرين من الكتاب والمؤرخين غير المسلمين لروح الاسلام وأحكامه ، من أن بعضهم يعجب كيف أن أتباع محمد يختنون أولادهم ، رغم أن الختان « ام ينص عليه مطلقا في القرآن ، وبالتالي لا يشكل بندا في أحكام الاسلام ، وانما كان عادة منتشرة في كافة انحاء شبه الجزيرة العربية في العصر الوثني قبل الاسلام » (٢٩) ٠

وبقدر ما يتسع له هذا البحث ، نكتفي بأن نضع بايجاز حقيقتين أمام القارئ لمساعدته في ادراك الخطأ الذي وقع فيه الباحث ، أما غمدا ، وأما جهلا بالتعرض لموضوع سمح لنفسه بالكتابة فيه ٠ الحقيقة الأولى هي أن الاسلام لم يأنع كل ما كان سائدا من أوضاع وعادات سادت المجتمع العربي قبل بعث النبي محمد عليه السلام ، انما أقر بعضا ، وعدل بعضا ، ورفض كل ما تعارض مع روح الاسلام وأدابه وأحكامه ومثله ٠ والحقيقة الثانية هي أن شريعة الاسلام ليست كلها مستقاة من نصوص القرآن الكريم ، وانما هناك جزء له

خطورته من أحكام الشريعة مصدره الحديث النبوى والسنة النبوية ، بمعنى ما أثر عن محمد عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير • وما دام النبى قد أقر وضعا كان سائدا فى المجتمع العربى قبل الاسلام ، ولم يستنكره أو ينهى عنه - فهو قائم ، وعلى المسلمين أن يأخذوا ويعملوا به •

وما دقنا بصدد الحديث النبوى ، فانه ينبغى أن نشير الى أن بعض المؤرخين والباحثين الغربيين تعمدوا - فى موجة الحقد والكراهية التى صبوها على نبى الاسلام - أن يجرحوا الحديث ويقللوا من شأنه • من ذلك ما جاء فى الجزء الثالث من موسوعة « تاريخ الانسانية » الصادرة عن يونسكو من أن الحديث النبوى لم يخضع مطلقا لتمحيص أو معاينة ، وأن المحدثين اعتمدوا فى نقد الحديث على البحث فى صحة الاسناد فقط للتأكد من سلامة الحديث • ويستشهد الكاتب على ذلك بعبارة للاستاذ جوس ارو ، يقول فيها أنه لم يحدث عبر التاريخ أن خضع الحديث لدراسة نقدية تعتمد على المعنى ، وأن كل ماتم من نقد للحديث انما جرى بطريقة آليه ، على أساس فحص الاسناد والتأكد من سلامة سلسلة الرواة ، بصرف النظر عما احتوته الاحاديث من معان وألفاظ (٣٠) •

ولا شك فى أن هذه العبارة تدل على جهل الناقل والمنقول عنه بعلم الحديث ، وهى علم من أجل العلوم الاسلامية ، له علماء ومنهجه وتراثه • ولو كان جوسى آرو ومن نقل عنه فى كتاب « تاريخ الانسانية » على قدر بسيط من المعرفة بعلم الحديث الذى سمحا لنفسيهما بالكلام عنه ، والذى يعتبر من أخطر مصادر الشريعة الاسلامية ، لعرفا أن هناك من علماء الحديث من عنوا بالنقد الداخلى - أى بالمتن - مثلما عنوا بالنقد الخارجى ، أى بالاسناد • وأغلب الظن أن هذين الباحثين لا يعرفان شيئا عن الحديث ، وانما رددا ما قال به بعض أسلافهم من المستشرقين أمثال جولد زيهر وشاخت ، وغيرهما ممن تعمدوا الاساءة الى الاسلام وحضارته بأحكام خاطئة مسمومة ترضى أنواقهم (م ٣ - تاريخ الاسلام)



ورغبات قرائهم ، ورثوها عن رجال الدين المسيحيين فى أواخر العصور الوسطى ، ونقلها عنهم دون وعى المعجبون بهم ممن تصدوا للكتابة فى تاريخ الاسلام وحضارته .

يقول أبو صلاح الشهر زورى - من علماء الحديث - أن بعض الأحاديث الموضوعية تصرف بركاكة ألفاظها ومعانيها . أما ابن الجوزى فى كتاب « الموضوعات » فقد رفض بعض الأحاديث بقوله « هذا حديث لا يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » ، ورفض البعض الآخر بقوله « هذا حديث باطل عن رسول الله (ص) ما قاله قط ، وأقواله على ضد هذا » . وقال فى قسم ثالث « هذا حديث موضوع ، وكلمات الرسول عليه السلام منزهة عن مثل هذا التخطيط ، والرواية مجاميل ٠٠٠ » . أما الحافظ ابن حجر - من علماء الحديث المعروفين - فقد قال عن حديث موضوع « ان عبارته لا تتلاءم مع أدب النبوة وفصاحتها » وهناك كتاب « أحاديث القصاص » لابن تيمية ، وفيه يفند بعض الأحاديث التى وردت على السنة القصاص تفنيذا عقليا موضوعيا - فيقول عن بعضها أنه « مخالف لصريح العقل » ويقول فى البعض الآخر « ليس معناه صحيحا على الإطلاق » .

أليس هذا كله نقدا للحديث على أساس فحص العبارة والمعنى والموضوع ؟ فكيف يدعى كاتب أو باحث فى موسوعة علمية أنه لم يحدث مطلقا على مر العصور نقد موضوعى للحديث ؟



ومرة أخرى يبدو جهل بعض الكتاب الغربيين بأصول الديانة الاسلامية التى تصدوا للكتابة عنها فى قول أحدهم ان الشريعة الاسلامية لم يكن لها وجود فى القرن الأول الهجرى بأكمله ، وأن المسلمين « استقوا نظمهم القضائية والادارية مما كان معمولاً به فى البلاد التى فتحوها من قوانين

رومانية. بيزنطية ، أو فارسية ساسانية ، فضلاً عما أخذوه عن التلمود وعن القانون الكنسى الخاص بالكنيسة الشرقية ، (٣١) .

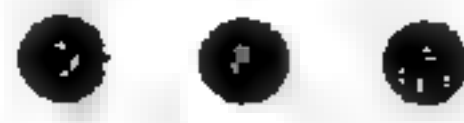
وهكذا تم الخلط فى أكبر موسوعة تاريخية صدرت عن يونسكو حتى الآن ، بين الأحكام القضائية — وجلها مستمدة من القرآن والحديث — وبين النظم الإدارية التى طبقت فى الدولة الاسلامية . ان الأحكام القضائية فى الاسلام ترتبط بما يعرف باسم القضاء الشرعى ، وقد ولدت مع مولد القرآن ، لأن القرآن — كما سبق أن أشرنا — ليس كما تصوره بعض الباحثين الغربيين دون فهم أو وعى ، مجرد ترديد لعبارات الوعيد والذئير ، أو الثواب والعقاب ، واللجنة والنار ، والساعة والنشور . . . وإنما القرآن دستور الهى كامل ، به من الأحكام ما يكفل للعاملين به حياة آمنة مستقرة . فالجرائم المعروفة فى المجتمع البشرى ، من قتل وسرقة وزنا واعتداء على الأرواح والأموال ، ونهش الأعراض . . . وغيرها ، لها أحكامها فى الشريعة الاسلامية ، وهى أحكام منصوص عليها صراحة فى القرآن . وقد حاول بعض الباحثين النرويجيين فى السنوات الأخيرة أن يثبتوا وجود صلة بين الشريعة الاسلامية ، والقانون الرومانى ، ولكنهم فشلوا فى ذلك ، وجاءت كتاباتهم مليئة بالتكهنات ، ينقصها الدليل والبرهان .

أما القول بأن الشريعة الاسلامية استمدت بعض أحكامها من التلمود أو القانون الكنسى فقول هراء ، لأن العلاقة بين الطرفين ليست متباعدة فحسب ، بل انها فى كثير من الأحيان متناقضة متباينة الجذور ، مختلفة الأصول . ان الشريعة الاسلامية — كما سبق أن أشرنا — ذات أصول دينية سماوية ، فى حين أن كلا من التلمود والقانون الكنسى موضوع ، لا يعترف بهما المسلمون . ان المسلمين يعترفون بالتوراة والانجيل كما انزلتا على موسى وعيسى عليهما السلام ، وليس كما وضعتا أو حرفتا فيما بعد . ومن واضح ان القول بأن الشريعة الاسلامية أخذت عن التلمود وعن القانون الكنسى ، يرتبط بما رددته الكنيسة ورجالها فى العصور الوسطى ، وما ادعاه



المستشرقون الذين عبروا عن وجهة نظر الكنيسة ، من أن محمدا عليه السلام استقى ديانته عن اليهود والنصارى ، ومن أن القرآن موضوع - من وضع محمد - وأنه استقى ما فيه من أحكام ومعلومات وأخبار وقصص من كتب اليهود والنصارى .

أما بالنسبة للنظم الادارية فى الدولة الاسلامية - وهى التى خلط الكاتب بينها وبين أحكام الشريعة - فيبدو الأمر مختلفا الى حد كبير . ذلك أن العرب الفاتحين لم تكن لديهم خبرة بحكم بلاد واسعة ، ذات جذور راسخة ، وحضارات قديمة ، مثل فارس والعراق والشام ومصر . ولم يجدوا فى القرآن أو الحديث ما يشير من بعيد أو قريب الى كيفية حكم تلك البلاد وترتيب أمورها وتنظيم مرافقها ، اللهم الا ما يتعلق بالأحكام العامة مثل العدل بين الرعية ، والأخذ بالشورى ، ونحو ذلك . لذلك أبقى العرب المسلمون فى البلاد المفتوحة على كافة النظم الادارية التى كان معمولاً بها قبل الفتح ، والتى ألفها الأهالى فى تلك البلاد ، طالما أن هذه النظم لا تتعارض مع روح الاسلام وأحكامه وأدابه . وهذا فى حد ذاته يعتبر ميزة تشير الى مرونتهم ، وقدرتهم على مواجهة الأوضاع الجديدة دون تزمّت أو تعصب .



وفى موجة الحرص على تشويه صورة الاسلام ، والانتقاص من أثره الحضارى والتاريخى ، حرص كثير من كتاب التاريخ غير المسلمين - فى كتاباتهم عن حركة الفتوح العربية الاسلامية - على التركيز على العامل الاقتصادى كدافع أساسى لتلك الحركة ، والاقلال من شأن العامل الدينى . فبرنارد لويس فى كتابه « العرب فى التاريخ » يقول أن الحركة لم تكن اسلامية ، وإنما هى عربية ، وأنها جاءت تحت تأثير زيادة السكان فى شبه الجزيرة العربية ، مما دفع العرب الى الهجرة بحثا عن مأوى فى البلاد المجاورة . وهو بذلك يعتبر حركة الفتوح التى انطلقت من شبه الجزيرة فى

القرن السابع للميلاد جالقة فى سلسلة الهجرات السامية التى خرجت من نفس المنطقة على مر العصور السابقة واتجهت الى اقليم الهلال الخصيب . وينتقل من ذلك الى القول بأن الدافع وراء هذه الحركة كان دنيويا أكثر منه دينيا ، ويستدل على ذلك بأن من قادة هذه الحركة كان أناس مثل خالد بن الوليد وعمرو بن العاص ، اللذين وصفهما الكاتب بأن اهتماماتهما بالدين كانت ذات طابع نفعى ، تنقصه الحماسة والوازع (٣٢) .

وهكذا لم يكتف هذا الباحث بالانتقاص من شأن العامل الروحى فى تحريك حركة الفتوح الاسلامية ، بل حرص على تجرييح بعض اعلام الاسلام من الصحابة الأوائل الذين برزوا فى ميادين الحرب والسياسة ، ونسى أن أحد اللذين وصفهما بالنفعية وضعف الوازع الدينى ، وصفة محمد عليه السلام بأنه « سيف الله المسلول » . وقطعا لم يأت هذا الوصف اعتباطا .

أما توماس أرنولد ، فيعبر عن أثر العامل الاقتصادى فى الفتوح الاسلامية تعبيرا أكثر جرأة وتطاولا ، فيقول عن هذه الحركة انها « هجرة جماعة دفعها الجوع والعوز الى ترك صحاريها المجربة ، واجتياح بلاد مجاورة أوفر حظا فى الفنى والخيرات » (٣٣) .

ولكن لنا أن نتساءل : هل كان من الممكن أن تتم حركة الفتوح العربية فى القرن السابع للميلاد - على النحو الذى تمت عليه - لو لم يكن الاسلام قد ظهر ، وأحدث ما أحدثه من تغييرات شتى فى شبه الجزيرة ؟؟

لقد اثار الأستاذ بيكر هذا التساؤل ، ولكنه لم يجب عنه اجابة سليمة مجردة من الأهواء ، فقال ان الجوع والعوز والرغبة فى السلب والنهب - وليس الدين - هى القوى الكامنة وراء حركة الفتوح العربية فى القرن السابع للميلاد . وأضاف الى ذلك أن دور الدين فى تلك الحركة يقتصر على تشكيل رباط الوحدة بين المحاربين ، وتهيئة قوة مركزية لهم (٣٤) .



ولو اعترف هؤلاء الباحثون بأن الاسلام جاء ديانة سماوية عالمية ،  
لأدنى بهم هذا الاعتراف الى اصدار حكم أكثر عدالة على حركة الفتوح العربية  
الاسلامية . ذلك أنه في ظل هذه الحقيقة أرسل محمد عليه السلام الى ملوك  
البلاد المجاورة وحكامها يدعوهم للدخول في الاسلام . ولكن دعوته لم  
تصادف قبولا ، بل ربما صادفت اذتهانا من بعضهم ، وبذلك شكلت الحكومات  
في تلك البلاد حواجز حالت دون وصول الدعوة الاسلامية الى الشعوب  
وعامة الناس . وكان لابد من تحطيم هذه الحواجز ، ولذلك خرجت الجيوش  
الاسلامية من شبه الجزيرة - لا للسلب والنهب ، ولا لفرض الاسلام بقوة  
السيف مثلما أدعت الكنيسة في العصور الوسطى - وانما لتحطيم الحكومات  
التي شكلت حواجز حالت دون وصول دعوة الاسلام الى الشعوب . ولا يوجد  
دليل تاريخي واحد يثبت أن شبه الجزيرة العربية تعرض في تلك المرحلة  
الزمنية لأزمة اقتصادية طاحنة ، أو لانفجار سكاني رهيب من شأنه أن يؤدي  
بالعرب الى الخروج بعيدا عن بلادهم . واذا كان الهدف اشباع البطون  
والسلب والنهب ، ألم يجد العرب في فارس والعراق والشام ومصر  
ما يكفيهم ؟ لماذا ذهبوا هذه المرة - بخلاف الهجرات السابقة التي خرجت  
من شبه الجزيرة - بعيدا الى الاندلس غربا وشمال الهند وحدود الصين  
شرقا ؟ لقد أثبت التاريخ أن الهجرات والغزوات التي خرجت تحت تأثير  
الجوع اتصفت بالتدمير والتخريب ، مثلما فعل الهون Huns في القرنين  
الرابع والخامس للميلاد ، والمغول في القرن الثالث عشر ، فلماذا اتصفت  
حركة الفتوح العربية في القرن السابع بأنها حركة تعقير وانشاء ، بحيث  
ما حل العرب في تلك الحركة في بلد الا أشاعوا فيه الأمن والاستقرار ،  
ثم الازدهار الحضاري ؟؟ لعل الاجابة على هذه الأسئلة تكمن كلها في كلمة  
واحدة هي : الاسلام .

وما دمنا قد تطرقنا الى الاسلام كظاهرة حضارية فلا بد من كلمة حاسمة لتحديد العلاقة بين الاسلام والعروبة وبالتالي تحديد الهوية الحقيقية لتلك الحضارة العظيمة التي توجت العالم اجمع فى العصور الوسطى ، هل توصف بأنها حضارة عربية أم اسلامية ؟ الواقع ان كثيرا من الباحثين تخطئ بين هاتين الصفتين ، حتى أننا نجد فى المرجع الواحد - مثل « تاريخ الانسانية » الصادر عن يونسكو - بعض الباحثين يصف مظهرا من مظاهر هذه الحضارة بأنه عربى ، وزميل له - أو ربما الكاتب نفسه - يصف مظهرا آخر بأنه اسلامى . وفى الكلام عن العلوم ، يصر الكاتب على وصف النشاط العلمى فى تلك الحضارة بأنه عربى وليس اسلاميا ، ويعلل ذلك بدعوى أن عناصر عديدة غير اسلامية أسهمت فى ذلك النشاط (٣٥) . وتمشيا مع هذا المبدأ يتكلم عن التطور التقنى ، فيضع عنوانا « العالم العربى » ، وتحت هذا العنوان يعالج ذلك التطور فى فارس وفى بلاد ما وراء النهر ، وغيرهما من الأقاليم التى لم تتعرب ، ولكنها كانت أجزاء من الدولة الاسلامية الكبرى (٣٦) .

وفى نفس الفصل - من نفس الكتاب والمجلد - يعالج أحد الباحثين موضوع المقاييس فيستخدم مصطلح علم القياس عند المسلمين Moslem Metrology (٣٧) . وفى نفس الكتاب يعالج باحث ثالث موضوع الفن ، فيستخدم مصطلح « الفن الاسلامى Moslem Art (٣٨) » .

وهكذا يتأرجح الباحثون بين لفظى «العروبة والاسلام» ، وان كان كلاهما عزيز على قلب كل مسلم حتى ان لم يكن عربيا . ذلك أن العروبة والاسلام - فى حالات كثيرة - صنوان لا يفترقان . ولما كان لابد من حل لهذه المعادلة فإننا نرى كفة الاسلام هى الراجحة ، بمعنى أن صفة الاسلاميه لهذه الحضارة ولكافة جوانبها هى الصفة المعبرة عن وجهها الصحيح من الناحية العلمية .



ولتفضيل ذلك نقول أنه مع اعترافنا بأن نبيّ الاسلام ينحدر من أصل عربي ضريح ، وبأن كتاب الاسلام وهو القرآن نزل بلسان عربي مبين ، وبأن العرب هم الذين حملوا رسالة الاسلام في دورها الأول الأساسى الى خارج شبه جزيرتهم ، وبأن اللغة العربية صارت هى لغة هذه الحضارة المعبرة عن أدبها وعلومها ، الموحدة بين السنة وعقول أهلها ... مع اعترافنا بكل ذلك ، فأننا نقول أنه لولا رسالة الاسلام ما كان لمحمد (ص) دور فى التاريخ ، وما كان قد ظهر القرآن ، وما كان للعرب ذلك الشأن بين أمم الأرض ، وبالتالي ما كانت لتظهر تلك الحضارة المورقة التى قدمت الكثير من العطاء للبشرية جمعاء .

وإذا كانت حضارة الاسلام قد استقطبت عناصر عديدة غير عربية — من الفرس والترك والتركمان والاكراذ والبربر ... وغيرهم — فان الفضل يرجع الى روح الاسلام التى جعلت من هؤلاء جميعا بناءا واحدا وأمة واحدة ، ينعمون جميعا بمناخ من المساواة والعدالة تحت لمواء الاسلام .

وإذا كان قد أسهم فى بناء حضارة الاسلام بعض من لا يدينون بالاسلام من اليهود والنصارى وغيرهم ، فان الفضل يرجع الى الاسلام الذى كفل لهم حرية العبادة وحرية العمل وحرية الفكر ، ووفر لهم الأمن على أرواحهم وممتلكاتهم ، فانصرفوا جميعا يعملون وينتجون تحت مظلة الاسلام وبين رحابه .

أما أن نتمسك بصفة العروبة لنصف بها هذه الحضارة ، ونكتفى بها عن ذكر الاسلام ، فأننا فى هذه الحالة نكون قد تشبثنا بالفرع وتركنا الأصل . ثم ان من حقنا أن نتساءل : ما هو مصير اللغة العربية ومستقبلها فى العالم ان لم يكن قد ظهر الاسلام ؟

وأخشى ما نخشاه أن يكون العامل الكامن وراء تمسك ذلك النفـر  
بالعروبة ، ليس الايمان بأهمية العروبة فى خلق وابداع هذه الحضارة ،  
بقدر ما هو النفور من الاسلام ومحاولتهم عدم ربط تلك الحضارة العظيمة  
به فى أى جانب من جوانبها . ولكن الحقيقة التاريخية تبقى دائما أعظم  
وأسمى من العاطفة والأحاسيس المباشورية . وليعلم الجميع أن ما يسمونه  
القومية العربية لن تكون أبدا بديلا عن الاسلام .





## الحواشي والمراجع

1 — Rashdall : The Universities of Europe in the Middle Ages  
Vol. 1, P. 566 ( 1936 )

2 — Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. P. 74-94  
( 1938 )

٣ — انظر فى هذا الشأن كتابات كل من :

Aldo Miele, Marcellin Berthelot, Julius Ruska . .

4 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle  
Ages. vol 1 ,P.77 ( 1936 ) .

وجدير بالذكر ان اعمال قسطنطين الافريقى جمعت وطبعت فى مجلدين فى مدينة بال

( ١٥٣٦ ، ١٥٣٩ ) .

5 — Quatremere : Mamlouks, I, P. XIII.

6 — « The middle ages regarded the severance between Christian  
Europe and the Muslim East from such a one - sided eccle-  
siastical and clerical Point of view, as was bound to obscure the  
comprehension of historical facts. The Popular version of the  
matter, even among the cultured classes to-day, is still under  
the spell of this tradition :

Inspired by their Prophet, the Arab hordes fall upon the Christian  
nations to convert them to Islam at the point of the sword. The  
thread of ancient development is torn completely asunder.  
Anew civilization, that of Islam, created by the Arabs, takes the  
place of older civilization of Christianity. The Eastern and Wes-  
tern countries are opposed to each other on term of complete  
entrancement.». Cam. Med. Hist. vol. II, chapter XI; P. 329.

7 — Lane - Poole ; Illustrations of Med. Thought, P. 5 &  
Eyre : European Civilisation, vol. 3, P. 324.

8 — « For the occidental reader, there are grave difficulties in  
attaining a balanced understanding of the historical role of  
Muhammed . . One difficulty is that some occidental readers



are still not completely free from the prejudices inherited from their medieval ancestors. In the bitterness of the crusades and the wars against saracens, they came to regard the Muslims, and in particular Mohammed, as the incarnation of all evil and the Continuing effect of the propaganda of that period has not yet been completely removed from occidental thinking about Islam. It is still much commoner to find good spoken about Buddhism than about Islam ... ».

Montgomery Watt : The Cambridge History of Islam.  
vol. 1; P. 30 ( 1970 ).

9 — Cam. Med. Hist. vol. 2, Chapter -X- P. 305 ( 1976 ).

10 — « Mohomet, as we might have been expected, conceives the Resurrection after the most crudely materialistic fashion ».  
Idem, P. 308.

11 — Ibid.

12 — « It is clear that the religion revealed to Mohammed was syncretism of Jewish and Christian doctrines, supplemented by Arab national pagan traditions.» History of Mankind - vol. III; 540 - 541.

13 — « The book is a collection of oratorial extracts, which are addressed to listeners, not to readers... »  
Idem; P. 542.

- ١٤ — « ان الذين يتلون كتاب الله واقاموا الصلاة » فاطر ، ٢٩ ( 29 ، 35 )  
« والذين اتيناهم الكتاب يتلونه حق تلاوته » البقرة ، ١٢١ ( 121 ، 2 )  
« وما تكون في شأن وما تتلوا منه من قرآن » البقرة ، ١٠٢ ( 102 ، 2 )  
« اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب » البقرة ، ٤٤ ( 44 ، 2 )  
« وزد عليه ورتل القرآن ترتيلا » المزمل ، ٤ ( 4 ، 73 )  
والى جانب هذا الحث على قراءة القرآن ، يطالب الاسلام المسلم بأن يحسن الاستماع الى القرآن اذا تلى على مسامعه •  
« واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا لعلكم ترحمون » الاعراف ، ٧٩ ( 79 ، 7 )  
١٥ — « وما يدريك لعل الساعة تكون قريباً » الاحزاب ، ٦٣ ( 63 ، 33 )  
١٦ — « ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيراً » النساء ٨٢ ( 82 ، 4 )  
١٧ — « ولا تنس نصيبك من الدنيا » القصص ، ٧٧ ( 77 ، 28 )..

18 — « The distinctions between lawful and unlawful food are

largely borrowed from Judaism ».

Cam. Med. Hist. vol. II, Chapter 10; P. 315.

19 — Idem; Ps. 309 & 314.

( 19, 15 )

٢٠ — سورة مريم ، ١٥

٢١ — سيرة ابن هشام ، ج ٢ ، ص ٩٤ — ٩٨ .

٢٢ — سورة المائدة ، ١٨

٢٣ — « ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم بعد ايمانكم كفاراً ... فاعفوا واصفحوا

حتى ياتي الله بامره ، ان الله على كل شيء قدير » ، البقرة ، ١٠٩

24 — Margoliouth : Muhammad and the Rise of Islam, P. 362

(1923) .

25 — Albert d' Aix ( Recueil des Historiens des Croisades — Historiens Occidentaux, IV. P. P. 292 - 293 ) .

26 — « Non Moslems have to pay both Kharag and djizya ... there is thus very strong inducement for them to undergo conversion to Islam, whether to be free of the heavy taxes or to enjoy the rights of citizenship. ».

History of Mankind, vol. 3, chapterx, P. 544

٢٧ — أبو يوسف يعقوب بن ابراهيم ( ت ١٩٢ = ٨٠٨ م ) : كتاب الخراج — طبعة

ببلاق ١٣٠٢ هـ .

28— « It was not the religion of Islam which was by that time disseminated by the sword, but merely the political sovereignty of the Arabs.»

C. H. Becker ( Cam. Med Hist.; vol. II, P. 330 ).

29— « The rite of circumcision prevailed everywhere in heathen Arabia and was retained by the followers of Mahomet, but it is never mentioned in the Koran, and does not properly form part of religion of Islam ».

Bevan : ( Cam. Mad. Hist. vol. II. Chapter X, P . 315 ).

30— « Professor Jussi Aro points out that there is almost never any question of a historical criticism of the text of The Hadith. There is only the mechanical criticism of the Isnad or the Chain of transmitters ».

Hist. of Mankind; vol. III; P. 573; note 1.

31— « It has noted that throughout the greater part of the first century of Hegira, Moslem law in any strict sense of the word did not exist ... Moslem attitude in this respect goes for to explain the very great measure in which they adopted the juridical and administrative institutions of the territories they



conquered. stemming as these did from Roman -Byzantine Law, Persian Sassanian Law, Talmud Law, and the Canon Law of Esatern Church ... »

History of Mankind; vol.III; P. P. 544 - 545.

- 32— That the driving force of the conquests was wordly rather than religious is shown by their outstanding figures, men of the type of Khaled and A'mr, men whose interest in religion was perfunctory and utilitarian ».

Bernard Lewis : The Arabs in History; P. 56. ( 1966 ).

- 33— This expansion of the Arab race is more rightly envisaged as the migration of a vigorous and energetic people driven by hunger and want, to leave their inhospitable deserts and overrun the richer lands of their more fortunate neighbours ».

T. W. Arnold : The Preaching of Islam; P. 46 ( 1968 ).

- 34— « Hunger and avarice, not religion, are the impelling forces, but religion supplies the essential unity and central power ».

C. H. Becker. ( Cam. Med. Hist. vol. 2; Chapter XI;P. 332).

- 35 — (Arab science rather than Moslem science is the accurate description of the body of scientific knowledge, which found expression in Arabic throughout the territories ruled over by Islam. Scientific works come in many instances from men who were not Moslems, and the religious qualifications offer would be a false reflection of facts. Arab civilization was the product of the activity of nearly all peoples, of various confessions and races, occupying the immense area where Islam was the predominant faith. Throughout the Middle Ages, Arabic was the language of Intellectual progress in the Moslem World.)

History of Mankind; vol. III; P. 641.

- 36 — Idem; P. 311.

- 37 — Idem; P. 321.

- 38 — Idem; P. 783.



(٢)

أضواء جديدة علي حركة الردة

في صدر الاسلام



عندما نفكر فى إعادة كتابة التاريخ ، علينا أن نضع أمامنا هدفين أساسيين ، أولهما تنقية التاريخ مما علق به من شوائب وخرافات وأوهام ومبالغات - وربما افتراءات - الصقها به الزمان ، وصارت مع الأيام جزءا من الرواية التاريخية . والهدف الثانى هو محاولة تفسير الأحداث التاريخية تفسيراً صحيحاً يتفق مع الواقع والحقيقة ، بعيداً عن الأهواء الشخصية والنعرات الاقليمية أو المحلية ، والتشدد الدينى ، والتعصب المذهبى ، والتحيز الفكرى .

ذلك أن المشكلة الكبرى التى تواجهنا فى دراستنا لمصادر التاريخ عموماً ، هى اعتماد اللاحقين على ما دونه السابقون ، ونقلهم عنهم فى كثير من الأحيان نقلاً أعمى دون وعى أو تمحيص أو تفنيد . وهذا هو السر فى تشابه الروايات - وربما تطابقها - فى مختلف كتب التاريخ عن حادث بعينه . وفى كثير من الحالات يكون سبب هذا التشابه أن أصل الرواية واحد ، ذكرها على نحو معين مؤرخ سابق ، ثم نقلها عنه - وعن بعضهم البعض - من جاء بعده من المؤرخين ، حتى ليخيل لمن يرجع الى عشرات المصادر ان الرواية حقيقية ، وأن هناك إجماعاً على صحتها . وهنا يكمن الخطر ، لأن الأصل الذى نقل عنه اللاحقون قد يكون مبالغاً فيه ، أو متحيزاً لجانب معين ، أو غير صحيح .

ومن المواضع الحساسة فى التاريخ الإسلامى التى تتطلب وقفة خاصة طويلة من الباحثين ، للحكم عليها حكماً أميناً صادقاً ، تلك الحركة المعروفة باسم حركة الردة فى صدر الإسلام . ذلك أننا نعتقد أن هذه الحركة أسوأ فهمها وتصويرها فى التاريخ ، فضلاً عن أنها لم تعطل أو تفسر التفسير الراقى السليم .

( م ٤ - تاريخ الإسلام )



فعندما نتتبع مسيرة الاحداث فى السنوات الاخيرة من حياة الرسول  
- عليه الصلاة والسلام - نجد اجماعا من الرواة وكتاب السيرة والتاريخ  
: **والمعظم يثبتون خروج النبي صلى الله عليه وآله وسلم من مكة فى سنة ١٢ هـ**  
وبعد ذلك مباشرة - أى فى السنة التاسعة للهجرة - اقبلت عليه الوفود تمثل  
قبائل شبه الجزيرة العربية تعلن اسلامها . ولم يلبث - عليه الصلاة  
والسلام - أن حج حجة الوداع فى السنة العاشرة ، ثم مرض وتوفى فى  
أوائل السنة الحادية عشرة .

وثمة حقيقة أخرى اجمعت عليها المصادر والروايات المعاصرة ، هى أن  
الرسول صلى الله عليه وسلم ما كاد يعود من حجة الوداع فى السنة العاشرة  
للهجرة حتى بلغه خروج الأسود العنسى باليمن ، وهى أول ردة فى الاسلام .  
وتبع ذلك خروج كثير من القبائل فى شتى أنحاء شبه الجزيرة العربية، وخاصة  
بعد أن شاع خبر مرض الرسول صلى الله عليه وسلم ثم وفاته ، وعندئذ  
( كفرت الأرض وتضرمت ، وارتدت من كل قبيلة عامة أو خاصة ، الا قريشا  
وثقيفا ) على قول الطبرى .

وهنا لا بد لنا من وقفة لتقييم الحقائق السابقة :

من الخطأ والمبالغة اعتبار مجيء الوفود الى الرسول صلى الله عليه  
وسلم فى السنة التاسعة للهجرة لتعلن اسلامها دليلا على ايمان القبائل  
بالاسلام كعقيدة ، والقول بأن ذلك يعبر عن انتشار الاسلام فى شتى أنحاء  
شبه الجزيرة العربية وتغلغل تعاليمه ومبادئه فى قلوب الناس . ذلك أنه  
يتعذر علينا فهم الحقيقة الخاصة بأن آلاف الافراد ، من شتى القبائل المتناثرة  
فى مختلف أنحاء شبه الجزيرة العربية ، اقتنعوا بالدين الجديد فى مدى  
سنوات قليلة ، مع عدم وجود وسائل دعاية أو اعلام أو معرفة . لو كانت  
هناك صحافة أو اذاعة أو طباعة ، لقلنا أن الاعلام اتى ثماره ، وأن آلاف  
النسخ التى طبعت من القرآن الكريم ، وأحاديث الرسول جذبت الناس الى

الضراط المستقيم • ولكننا نعلم من واقع السيرة النبوية والمصادر الأولى أن حفاظ القرآن عند وفاة الرسول ( صلى الله عليه وسلم ) كانوا قليلين ، وقد خشى على القرآن من الضياع عند تناقص عددهم في عهد أبي بكر رضي الله عنه ، نتيجة الموت أو الاستشهاد ، فأشار عليه بعض المخلصين من الصحابة بالاسراع في جمع القرآن •

يروى الطبري أن سبعين صحابيا من حفظة القرآن استشهدوا في معركة البعثة ضد مسيلمة الكذاب ، الأمر الذي أفزع عمر بن الخطاب ، وجعله يخشى أن يتبدد القرآن ، فذهب إلى أبي بكر وقال له : « ان القتل قد استحر يوم اليمامة بقراء القرآن ، واني أخشى أن يستحر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن • واني أرى أن يجمع القرآن » • فقال له أبو بكر « كيف تفعل ما لم يفعله رسول الله (ص) » • ويروى أبو بكر رضي الله عنه - ما تم بعد ذلك ، فيقول « فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدرى لذلك ، ورأيت في ذلك الذي رأى عمر » • وكان أن كلف أبي بكر الصديق عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت - رضي الله عنهما ، وعن الصحابة أجمعين - بأن يقفا على باب المسجد ويطلبا من كل من يحفظ القرآن أن يذكر لهما ما يحفظ • فوقف عمر وصاحبه على باب المسجد ، ونادى : « من كان تلقى من رسول الله ( ص ) شيئا من القرآن فليأت به » •

وتعني من هذه القصة نتيجة واحدة : إذا كان هذا شأن القرآن الكريم عند وفاة الرسول (ص) ، وإذا كان هذا هو عدد حفاظ القرآن الكريم في تلك المرحلة ، فماذا كان نصيب القبائل العربية الضاربة في شتى أنحاء بؤادي شبه الجزيرة من كتاب الله ؟ وهل ينتظر أن يكون بعضها قد ألم به المأما كافيا واستوعب أحكامه ، لينشرح في ضوئه صدره للدين الله ؟؟

حقيقة أن الرسول ( ص ) أرسل بعض الصحابة إلى القبائل - مثل علي بن أبي طالب - إلى اليمن ، وعمر بن العاص إلى عمان • ولكن هذا

حدث في وقت متأخر - في السنة العاشرة للهجرة ، قبيل انتفاضة القبائل فيما عرف باسم حركة الردة • ولم يكن باستطاعة هؤلاء مع قلة عددهم من ناحية ، وسعة انتشار القبائل العربية من ناحية ثانية ، وضيق الوقت وتلاحق الأحداث بسرعة من ناحية ثالثة ، أن يشقوا طريقا للإسلام الى قلوب قطاع عريض من عرب شبه الجزيرة •

وهكذا فإن أقصى ما نسمعه عن انتشار الإسلام في تلك المرحلة لا يتعدى إشارات لا يمكن أن نجعلها أكثر مما تقتضيه ، لنقول أن الإسلام كعقيدة لها تعاليمها ومبادئها ، وكرسالة لها نظرتها الى الحياة ومشاكلها ••• كان قد تطرق الى قلوب الغالبية الكبرى من العرب عندئذ • ومن أمثلة ذلك ما يقال من أن البعض - مثل ملوك حمير - كتبوا الى الرسول (ص) مقررين بالإسلام ، فكتب اليهم الرسول ( ص ) ( يأمرهم بما عليهم في الإسلام ، وينهاهم عما حرم عليهم ) (١) فهل كانت تكفي مثل هذه العملية السطحية لإقناعنا بأن مثل هؤلاء دخلوا فعلا بأحاسيسهم في دين الله ، وتشربت قلوبهم تعاليمه وأركانه وأدابه ؟؟

بل لعله من الغريب أن نسمع عن بعض الرسل الذين أوفدهم رسول الله ( ص ) الى قبائل العرب لتبصيرهم بالإسلام ، أن الايمان لم يكن قد رسخ في قلوبهم بعد • من ذلك ما يقال من أن هوندة بن على ملك اليمامة أرسل الى النبي ( ص ) وفدا ، فيهم مجاعة والرجال • وأقام الرجال عند الرسول ( ص ) حتى قرأ البقرة وغيرها وتفقه ، وعندئذ بعثه الرسول معلما لأهل اليمامة ، فإذا به يرتد وينضم الى مسيلمة الكذاب ، ويشهد أن رسول الله (ص) أشرك مسيلمة معه ، فكانت فتنته أشد من فتنه مسيلمة (٢) • وإذا كان هذا هو شأن المعلم الذي أرسله الرسول ( ص ) الى أهل اليمامة ( ليشدد من أمر المسلمين ) فماذا ننتظر من أناس لم يروا الرسول ولم يسمعوا منه ، ولم يقرأوا بين يديه أية واحدة من آيات القرآن الكريم ، ولم يعرفوا عن



## الاسلام الا صورة غير واضحة رواها القصاص والخباريون ٩٩

ان مجيء وفد من بضعة افراد - غالبا دون العشرة - ليعلن دخول قبيلة بأسرها فى الاسلام ، لا يعنى ان افراد هذه القبيلة قد آمنوا فعلا بهذه العقيدة الجديدة . والذى نعتقده ان القبائل العربية اهتزت امام سقوط مكة فى قبضة الرسول ( ص ) ، وانكسار قريش أمامه ( ص ) ، وأدركت أنها لا تستطيع الصمود أمام تلك القوة الجديدة الكاسحة ، فأرسلت وفودها تعلن استسلامها ودخولها فى الطاعة . ولما كانت تعلم ان الدخول فى الاسلام هو الشرط الوحيد لموادعة المسلحين واتقاء خطرهم ، فان استسلامها جاء فى صورة اعلان اسلامها .

ولا يخفى علينا ان الحلال تعاليم الاسلام فى القلوب محل عقائد راسخة موروثة ، يتطلب جهدا واقناعا ووقتا . ذلك أن هذا الأمر لا بد له أولا من تفريغ القلوب والصدور من الشحنة الفاسدة الكامنة فيها . وبعد تنظيفها جيدا يعاد شحنها بشحنة أخرى سليمة من تعاليم الاسلام ومثله ومبادئه . وفى الحالتين - حالة التفريغ وحالة الملء - لا بد من أن تتم العملية تدريجيا - وبأناة وصبر - حتى تكون سليمة مثمرة .

لماذا لم تحدث ردة عن الاسلام فى بعض البلاد التى فتحها المسلمون بعد ذلك مثل مصر مثلا ؟ لأن انتشار الاسلام فى تلك البلاد لم يتم سريعا فى مدى بضع سنوات قليلة ، وانما استغرق قرونا طويلة . ويعطى المؤرخون - مثل ماسينيون - سنة ٢٣٩ هـ ( ٨٥٣ م ) أهمية خاصة فى تاريخ انتشار الاسلام فى مصر ، لأنه منذ هذه السنة أخذت تختفى ثورات الاقباط ، مما يدل على أن غالبية أهل البلاد صارت فعلا من المسلمين (٣) . وكان ذلك بعد الفتح العربى لمصر بأكثر من قرنين من الزمان . أما فى شبه الجزيرة العربية ، فاننا نريد أن نصور الاسلام وقد انتشر بين قبائلها فى مدى عامين !!

ثم ان علينا أن نذكر دائما أن الاسلام يمثل من بعض زواياه ثورة

اجتماعية بكل معانى الكلمة ، وليس مجرد شهادة ينطق بها أى طقوس وفرائض تؤدي ، لقد استهدف الاسلام احلال مجتمع سليم محل مجتمع فاسد ، واستبدال عادات وتقاليد عفنة بأخرى كريمة ، ونشر سلوك اجتماعى قويم بدلا من آخر منحرف .

ومن دراستنا للتاريخ نستطيع أن ندرك أن انقلابا عسكريا أو سياسيا يمكن أن ينجح فى مدى ساعات ، وأن تحولا اقتصاديا يمكن أن يتم فى مدى أعوام قليلة . أما ثورة اجتماعية شاملة فلا يمكن أن تكتمل فى مدى جيل واحد ، ولابد لها من بضعة أجيال لتؤتى ثمارها . ذلك أنه يصعب على البشر أن يتخلى بسرعة عما ورثه عن آباءه وأجداده من عقائد وعادات وتقاليد ، ولد وشب فى ظلها ، ورأى آباءه وأجداده يدينون بها ، وغدت جزءا لا يتجزأ من تكوينه الروحى والفكرى والنفسى . وجاء مصداق ذلك فى القرآن الكريم ( بل قالوا انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مهتدون \* وكذلك ما أرسلنا من قبلك من قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون ) وكذلك قوله تعالى : ( واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ، أولئوك كان الشيطان يدعوهم إلى عذاب السعير ) (٤) وهكذا يبدو أن التمسك بقرائن الآباء والاجداد وسننهم وعقائدهم وتقاليدهم هو أمر طبيعى فى النفس البشرية ، يحتاج تغييره إلى جهد كبير ، ووقت ليس بقصير .

ولذا نرجح أن القرار الذى اتخذته غالبية القبائل العربية ، فى حياة الرسول صلى الله عليه وسلم بالدخول فى الاسلام كان قرارا سياسيا ، استهدفت به زعامات تلك القبائل المحافظة على كيائها ، ودرء خطر المسلمين عنها . وليس معنى أن هذه القبائل أرسلت وفودا إلى الرسول ( ص ) تعلن اسلامها أنها فهمت ما هو الاسلام ، أو أنها ألت بروحه وآمنت بتعاليمه ، وحرصت على الدخول فيه .



وَيَتَنَبَّأُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى وَالْمُجْرِمِينَ (٥) فَقِي رِوَايَةُ الطَّبْرِيِّ أَنَّ الْمَقْصُودَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَجْرَابَ بَنِي إِسْدَ فِي خَزِيمَةَ (٦) . وَابْنُ أَبِي حَيَّانَ هَذَا الرَّأْيُ ، وَقَالَ إِنَّ بَنِي إِسْدَ خَزِيمَةُ قَبِيلَةٌ تَجَاوِرُ الْمَدِينَةَ ، أَظْهَرُوا الْإِسْلَامَ وَقُلُوبُهُمْ دَخَلَتْ أُنْمًا يَحْبُونَ الْمَغَانِمَ وَعَرَضَ الدُّنْيَا ، وَيُرَدِّفُ ذَلِكَ بِقَوْلِهِ (مَزِينَةٌ وَجْهِيَّةٌ وَأَسْلَمٌ وَأَشْجَعٌ وَغَفَّارٌ ، قَالُوا : أَمَّا فَاسْتَحَقَّقْنَا الْكِرَامَةَ ) فَرَدَّ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِمْ بِقَوْلِهِ : ( قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا ، وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا ) فَهُوَ اللَّفْظُ الصَّادِقُ مِنْ أَقْوَالِكُمْ ، وَهُوَ الْإِسْتِسْلَامُ وَالْإِنْقِيَادُ ظَاهِرًا ، وَلَمْ يُوَاطِئْ أَقْوَالَكُمْ مَا فِي قُلُوبِكُمْ . فَلِذَلِكَ قَالَ : وَلَمَّا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ . وَلَفْظُ ( وَلَمَّا ) هُنَا فِيهِ مَعْنَى التَّوَقُّيعِ ، مِمَّا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ آمَنُوا فِيمَا بَعْدَ ( ٧ ) .

ويسوقنا هذا الى تحديد معنى الاسلام ، والفارق بينه وبين الايمان .  
قال ابن منظور في لسان العرب ( الاسلام والاستسلام : الانقياد . والاسلام  
من الشريعة : اظهار الخضوع واظهار الشريعة ، والمتزام ما أتى به النبي (ص)  
وبذلك يحقن الدم . والاسلام باللسان والايمان بالقلب ) . (٨) أما الزمخشري  
فيقول : الايمان هو التصديق مع الثقة وطمأنينة النفس ، أما الاسلام فهو  
الدخول في السلم ( فاعلم ان ما يكون من الاقرار باللسان من غير مواطاة  
القلب فهو اسلام ، وما واطأ فيه القلب واللسان فهو ايمان ) (٩) ويوضح  
ابن كثير هذا فيقول ( ان الايمان اخص من الاسلام ، ويدل عليه حديث جبريل  
عليه السلام حين سأل عن الاسلام ثم عن الايمان ثم عن الاحسان ، فترقى من  
الاعم الى الاخص . عن أبي هريرة رضى الله عنه قال ( سأل النبي (ص)  
ما الايمان ؟ قال : الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وبلغائه وبرسله وتؤمن  
بالبعث . قال : ما الاسلام ؟ قال : الاسلام ان تعبد الله ولا تشرك به ، وتقيم  
الصلاة وتؤدى الزكاة المفروضة وتصوم رمضان . قال : ما الاحسان ؟ قال :  
ان تعبد الله كأنك تراه ، فان لم تكن تراه فانه يراك ) (١٠) . روى الامام احمد  
عن سعيد بن أبي وقاص رضى الله عنهما : اعطى رسول الله (ص) رجالا ولم



يُعط رجلًا منهم شيئًا • فقال سعد رضى الله عنه : يا رسول الله : أعطيت فلانا وفلانا ، ولم تعط فلانا شيئًا وهو مؤمن • فقال النبي (ص) : أو مسلم !؟ •

ويقول الطبرى : الاسلام الكلمة والإيمان العمل • وفى تفسير ( قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ) يقول الطبرى : قال الله لنبيه (ص) ، قل لهم لم تأمنوا ولكن استسلمتم خوف السباء والقتل (١٢) ويروى ابن كثير فى تفسير هذه الآية — عن سعيد بن جبير ومجاهد — ما نصه ( ولكن قولوا أسلمنا ) أى استسلمنا خوف القتل والسبى !!

وفى ضوء هذه التفاسير والشروح ، نستطيع أن نقرر موقف القبائل العربية عندما أرسلت وفودها فى السنة التاسعة للهجرة تعلن إسلامها • ذلك أن إسلامها كان استسلاما — خوف القتل والسبى — وليس إيمانًا بالاسلام كعقيدة وأسلوب ومنهج • لقد خافت هذه القبائل أن يحل بها ما حل بغيرها ، بعد أن تحقق انتصار محمد — عليه الصلاة والسلام — على قريش ، وبعد أن تم له فتح مكة ، فأسرعت تعلن استسلامها له ، ودخلها فى طاعته • ولما كانت سياسة الاسلام واضحة تجاه المشركين ، تقلخص فى قوله تعالى ( ومن يبتغ غير الاسلام دينًا فلن يقبل منه ) فإن القبائل العربية عندما أعلنت استسلامها جاء ذلك مصحوبًا بإعلانها قبول الاسلام كعقيدة ، دون أن يفهموا عقيدة الاسلام ويستوعبوها ، وإنما قال القوم ذلك بالسنتهم ( ولم يصدقوا قولهم بفعلهم ) على قول الطبرى •

ومن ناحية أخرى ، فإنه لا ينبغي أن يتوهم البعض تضاربًا بين هذا التفسير وبين قوله تعالى : ( إذا جاء نصر الله والفتح • ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا • ) روى عن جابر بن عبد الله أنه عندما سمع بالردة أخذ يبكى ويقول : سمعت رسول الله (ص) يقول أن الناس دخلوا فى دين الله أفواجا ، وسيخرجون من دين الله أفواجا • • • !! والعلة — عليه الصلاة والسلام — عندما قال ذلك كان يحس بأن نسبة كبيرة من هؤلاء الناس كانوا مسلمين

ولم يكونوا مؤمنين .

وصفوة القول أن الرسول عليه الصلاة والسلام عندما حج حجة الوداع في السنة العاشرة للهجرة ، ثم انتقل إلى جنات ربه في العام التالي ، لم يكن الإسلام - كعقيدة - قد تغلغل في قلوب الغالبية الكبرى من عرب شبه الجزيرة ، وأن القبائل التي أعلنت ردتها - قبل وفاته عليه الصلاة والسلام وعقب وفاته - كانت في حقيقة الأمر قد أعلنت استسلامها دون أن يكون معظمها قد آمن بالإسلام . وبناء على ذلك لم تكن هناك ردة عن الإسلام كعقيدة ، وإنما كان هناك خروج عن الطاعة وتمرد على السلطة . . . طاعة الحكومة الإسلامية في المدينة ، وسلطة قريش التي أخذت تباشرها باسم الإسلام على كافة أنحاء شبه الجزيرة العربية .



وإذا كانت الغالبية الكبرى من القبائل العربية التي أعلنت إسلامها قد فعلت ذلك حقناً للدماء وخوف السبأ والقتل ، فإنه يبدو أنها عندما فعلت ذلك لم تكن تعرف بوضوح ما يليق به هذا الأمر عليها من التزامات وقروض ، وربما بدت في نظرنا نحن اليوم طبيعية وهينة ، ولكنها سرعان ما بدت غير ذلك في نظر غالبية العرب أنفسهم . حقيقة أن الوفود أظهرت الطاعة والامتثال لأمر الرسول (ص) عندما كان ( يأمرهم بما عليهم في الإسلام ، وينهاهم عما حرم عليهم ) وعادوا إلى ربوعهم وقبائلهم ليبلغوهم الرسالة . ولكن الأمر لم يكن بهذه السهولة ، إذ بدت الصعوبة عند التطبيق ، فاتضح للكثيرين منهم أن النهوض بما عليهم في الإسلام والامتثال عما حرم عليهم ، معناه الخروج عما ألفوه ، وعما وجدوا عليه آباءهم ، وتغيير مجرى حياتهم الدينية والاجتماعية والفكرية ، والحد من حريتهم الشخصية التي طالما اعتزوا بها ، وفاخر بها آباؤهم وأجدادهم .

ومن المعروف أن جو الصحراء يخلق الحرية . وفي بيئة شبه الجزيرة العربية عاش العربي منذ أقدم العصور يعتز بخريته ويحرص عليها ويدافع



عنها • ومهما يذاع عن مساوىء العصبية القبلية ، فاننا اذا حالنا هذه الظاهرة نلمس فيها مظهرا من مظاهر الحفاظ على حرية القبيلة ، وهى الوحدة الاجتماعية والسياسية والادارية والاقتصادية التى يعتز العربى بانتمائه اليها ، ويفخر بها على غيرها من القبائل • ومن واقع هذا الاحساس انفجرت حروب طويلة بين القبائل العربية قبل الاسلام ، وكثير منها استمر بعد الاسلام ، داخل شبه الجزيرة العربية وخارجها • ويعبر ابن خلدون عن هذه الظاهرة تعبيراً صادقا حين يقول ( ان العرب اصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض ) • حقيقة ان الاسلام - كديانة سماوية كريمة - كفل حرية الفرد وحرية المجتمع ، حرية الفكر وحرية العمل وحرية الحركة • ولكن الاسلام وضع هذه الحرية فى اطار بارز من الانضباط والاعتدال وعدم الاسراف والتمسك بمكارم الاخلاق ، مع مراعاة تحقيق التوازن الدقيق بين حرية الفرد وحرية المجتمع ، وبين حرية الذات وحرية الغير • ان لفظ الحرية جميل فى معناه ومداوله وروحه ولكن حرية بلا ضوابط معناها الانحلال والفوضى والتسيب • واذا كان الاسلام قد شرع حقوقا للفرد ، الا انه فرض عليه واجبات تجاه الله ، وتجاه نفسه ، وتجاه المجتمع الذى يعيش فيه ، وتجاه الدولة التى ينتمى اليها ، ويحيا فى ظلها لتوفر له حياة آمنة وتقدم له خدمات متعددة • ولكن يبدو ان نسبة كبيرة من العرب الذين اعلنوا اسلامهم فى حياة الرسول ، سرعان ما ضاقوا ذرعا بالواجبات التى فرضها الاسلام عليهم ، ورأوا فيها انتقاصا من حريتهم الشخصية والجماعية ، ومساسا بكبرياتهم وانفتهم ، الأمر الذى أدى بهم الى النفور من الاسلام ، تخلصا مما اعتبروه قيودا فرضها عليهم •

من ذلك ان بعضهم رأى فى نهى الاسلام عن الخمر والميسر ، واعتبارهما رجسا من عمل الشيطان انتقاصا من حريتهم ، وهم الذين الشوا شرب الخمر ولعب الميسر • يروى الطبرى أن بنى حنيفة فى البحرين ما كادوا يعلنون ردتهم حتى افترطوا فى الشراب ، فغلب عليهم السكر ، الأمر الذى مكن المسلمين من



التغلب عليهم ( فوضعوا السيوف فيهم حيث شاءوا ) ( ١٣ ) .

أما الصلاة فقد رأى فيها البعض قيوداً يحد من حريتهم ، وربما ينتقص من كبريائهم وأنفتهم ، بما تحويه من ركعات وسجودات عدة مرات يومياً ، الأمر الذي جعلهم يرجون إعفاءهم منها أو التخفيف من عدد مراتها . ومن ذلك أن مسيلمة الكذاب عندما تزوج سجاح قالت له ( اصدقني صداقاً - فطلب منها أن ينادى مؤذنها في أصحابها ) ان مسيلمة بن حبيب رسول الله قد وضع عنكم صلاتين مما أتاكم به محمد ، صلاة العشاء الآخرة وصلاة الفجر ( ١٤ ) . ويذكر صاحب كتاب الاغانى أنه قد وضع عنهم صلاة العصر فقط ، وأن ( بنى تميم الى الآن ( ١٥ ) بالرميل ( ١٦ ) لا يصلونها ، ويقولون : هذا حق لنا ومهر كريمة منا لا نرده ) ولا شك في أن مسيلمة أراد برفع تلك الصلوات التقرب اليهم بعمل شيء محبب الى نفوسهم ، والتخفيف مما اعتبروه عبئاً على كواهلهم ، وتحريرهم مما ظنوه قيوداً على حريتهم .

على أنه اذا كان الامتناع عن الخمر والالتزام باقامة الصلاة من الامور التي يسهل التستر عليها والتهرب منها ، بحيث يستطيع المنافق أن يظهر فيها غير ما يبطن ، فان الأمر اختلف بالنسبة للزكاة . ذلك أنه كان مفروضاً في الزكاة أن تدفع للعامل الذي تحدده الدولة ، وان تحمل الى بيت مال المسلمين في المدينة ، بحيث يثبت ما يستحق على كل قبيلة دون تطفيف أو نقص ، وفق قواعد ثابتة شرعها الاسلام . وفي هذه الحالة كان لا يمكن التهرب من ايتاء الزكاة ، وخاصة أنها ركن من الأركان التي قام عليها الاسلام .

ولو كان العزب الذين أعلنوا اسلامهم في حياة الرسول (ص) عرفوا شيئاً عن جواهر الاسلام ، لأدركوا القيمة الحقيقية للزكاة ، وأهدافها السامية ، في تحقيق الرعاية الاجتماعية لقطاعات عريضة من أبناء المجتمع ، وتمكين الدولة من النهوض بمسؤوليات ضخمة على الصغيدين الداخلي والخارجي . ولكنهم في غيبة عن الايمان ، اعتبروا الزكاة عبئاً القى بطريقة عشوائية ، دون أن يعرفوا ما هناك من شروط لوجوبها ، بمثل البلوغ والعقل والحرية

والملكية والتمكن من التصرف في المال وتوافر النصاب والحول . . بحيث لا يكلف الله نفسا الا وسعها . هذا فضلا عن أنهم لم يقطنوا الى حقيقة ما نص عليه الاسلام من أن الزكاة لها مستحقوها الذين حددهم الله تعالى في محكم آياته ( انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ) ( ١٧ ) .

ولكن غالبية العرب الذين خرجوا عن طاعة الدولة - والذين عرفوا باسم المرتدين - لم يروا في الزكاة الا اتاوة يدفعونها لقريش ، وانها بهذا المعنى تحمل بين طياتها دلالات الذلة والخضوع والاستكانة ، الامر الذي يتعارض مع كبرياء العربي وانفته . هذا فضلا عما فيها من عبء مادي نعتبره من وجهة نظرنا خفيفا مقبلا ، ولكن علينا أن نذكر أن حروبا دارت بينهم وأياما خلد التاريخ اسماءها ، بسبب النزاع حول مرعى أو ناقة أو بعير .

وقد ظهر هذا الاحساس في أواخر أيام الرسول (ص) ، إذ ما كاد الاسود العنسي يعلن خروجه في اليمن ، حتى أرسل الى عمال النبي (ص) يقول لهم : ( أيها المتوردون علينا أمسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا ، وفروا ما جمعتم ، فنحن أولى به ، وانتم على ما أنتم عليه !! ) ( ١٨ ) وفي عبارة ( أيها المتوردون ) تبدو نظرة هؤلاء الخارجين - أو المرتدين - الى عمال النبي (ص) ، واعتبارهم دخلاء متسلطين يعبرون عن سيادة قريش ، دون أن يدركوا روح الاسلام، وما نادى به من طاعة أولى الامر ، بعد طاعة الله ورسوله . وعندما يقول الاسود العنسي لعمال النبي (ص) ( وفروا ما جمعتم فنحن أولى به ) فانه يطالبهم برد ما جمعوه من أموال الزكاة بدعوى أن أهل اليمن أولى بها ، ظلنا منه أنهم جمعوا هذا المال لقريش دون أن يدري أن فقراء اليمن أنفسهم ومساكينه لهم نصيب من أموال الزكاة .

ولو كانوا أدركوا ما في الآية الكريمة ( خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ) ( ١٩ ) لعرفوا أن الزكاة هي اسهام مشترك يسهم به القادرون لرعاية شؤون فقراء المسلمين والنهوض بمطالب الدولة الجديدة بما يعود



على المسلمين جميعا بالخير \* ولكنهم لم يعوا شيئا من أحكام الدين وأهدافه \*  
يروى الطبرى أن عمرو بن العاص عند منصرفه من عمان - بعد وفاة الرسول  
(ص) - نزل بقرة بن هبيرة بن سلمة بن قشير ، فذبح له وأكرم مثواه \* فلما  
أراد عمرو الرحلة ، قال له قرة : يا هذا أن العرب لا تطيب لكم نفسا بالاتاة .  
فإن أنتم أعفيتها من أخذ أموالها فستسمع لكم وتطيع \* وإن أبيتم فلا أرى  
ن تجتمع عليكم !! وهكذا اعتبر قرة بن هبيرة - وهو مسلم - الزكاة (اتاة)  
وليسست ركنا من أركان الدين الجديد ، كما اعتبر الغاءها شرطا لطاعة العرب ،  
وبقاءها مبررا لعصيانهم (٢٠) \* ولا شك فى ان هذه كانت نظرة غالبية العرب  
الى الزكاة عندما أعلنوا اسلامهم دون ان يلموا الماما كافيا بروح الاسلام  
وأحكامه \*

كذلك يصور الطبرى الموقف بعد وفاة الرسول ( صلى الله عليه وسلم )  
فيقول أنه ما كاد أبو بكر يبايع بالخلافة فى المدينة ، حتى جاءته وفود العرب  
مرتدين يقرون بالصلاة ويمنعون الزكاة ! \* \* \* وقدمت هوازن رجلا وأخرجت  
رجلا ، أمسكوا الصدقة (٢١) أما مرة وثعلبة وعبس ، فقد أرسلوا وفودهم  
على أبى بكر فى المدينة ( على أن يقيموا الصلاة وعلى ألا يؤتوا الزكاة ) (٢٢)  
ولذا حرص أبو بكر رضى الله عنه فى الكتاب الذى أرسله الى قبائل العرب  
المرتدة - على أن يحذروهم بأنه أمر جيوش المسلمين بمقاتلتهم اذا أبوا دفع ما  
عليهم من زكاة ، حتى ولو أعلنوا شهادتهم بأن لا اله الا الله وبأن محمدا  
رسول الله (٢٣) \*

ولا أدل على أن قبائل العرب اعتبرت الزكاة اتاة تدفع لقريش من أنه  
عندما بعث الخليفة أبو بكر - العلاء ابن الحضرمي - على قتال أهل الردة  
بالبحرين ، استقبله قيس بن عاصم - الذى كان قد ظل على اسلامه - وقدم  
له الزكاة قائلا (٢٤) :

ألا أبلغا عنى قريشا رسالة  
إذا ما انتهت بينات الودائع



. وفى ترجييه الخطاب الى قريش ما يشير الى الاحساس بأن الطاعة كانت مقدمة لها ، وليست لحكومة المسلمين برئاسة خليفة الرسول ( ص ) ، وكأن الزكاة مقدمة لها وليست لبيت مال المسلمين .

ولا شك فى أن الاحساس بأن الزكاة أداة لقريش تعبيرا عن الخضوع والتبعية ، جاء مصحوبا باستثارة نزعة العصبية القبلية ، وهى النزعة التى تبدو واضحة وسط التيارات التى حركت الردة .

ذلك أنه من الاحكام المترتبة فى كتب التاريخ الاسلامى أن الاسلام وحد العرب فى شبه الجزيرة ، وجعل منهم دولة واحدة على رأسها سلطة سياسية عليا ، وأنه لأول مرة فى تاريخهم خضع العرب لحكومة واحدة مركزها المدينة ، واعترفوا جميعا لها بالسيادة .

هذا القول فى نظرنا يتصف بالشمولية والمبالغة ، ولذا فهو فى حاجة الى مراجعة ونقاش :

أولا : متى تم توحيد العرب فى ظل حكومة واحدة ؟ هل تم ذلك فى عهد الرسول ( ص ) أو بعد وفاته ؟

ثانيا : هل يعتبر مجيء الوفود الى المدينة فى السنة التاسعة للهجرة معونة دخولها فى الاسلام اعترافا منها بالخضوع للحكومة واحدة بالمعنى الدقيق لتلك العبارة ؟ وإلى أى حد كان التطبيق العملى لعملية الخضوع هذه ؟

ثالثا : حتى بعد أن أخذت العقيدة الاسلامية ، تتغلغل فى قلوب أفراد القبائل المنتشرة هنا وهناك فى شبه الجزيرة على المدى القصير أو البعيد ، هل أعطى الأفراد ولأهم للدولة أولوية على ولائهم للقبيلة ؟ وهل خضعوا فى يوم ما خضوعا تاما لسلطة حكومة اسلامية مركزية أيا كان مركز هذه الحكومة وأيا كان لونها ؟

ان المتتبع لتاريخ العرب داخل شبه الجزيرة منذ ظهور الاسلام - وعلى

مر عصور التاريخ الاسلامى حتى يومنا هذا - يجد أن النزعة القبلية التى ميزت هذا التاريخ قبل الاسلام لم تختف • نسمع فى تاريخ شبه الجزيرة العربية عن دول وعن سلطة ، ولكن مثل هذه الظواهر السياسية لم تستطع ان تمحو مطلقا النزعة القبلية ، وما يرتبط بها من روح العصبية • وفى دراستنا لتاريخ هذه الدول ونشأتها ، وما كان يخلجها من تيارات وخلافات داخلية أدت الى سقرطها ، نلمس أثر العامل القبلى واضحا قويا ، مهما يحاول البعض أن يخفيه أو يتستر عليه • وما زلنا نلمس اليوم فى بعض أنصاء شبه الجزيرة أن ولاء الفرد يتجه نحو القبيلة بدلا من الدولة •

لو كان الأمر مجرد تقاليد وعادات موروثة لأمكن تغييرها أو تعديلها عبر القرون ومع طول الوقت ، ولكن الأمر أبعد من ذلك وأخطر • أنها البيئة التى فرضت وضعاً معيناً على سكان بقعة من الأرض • أنها الظروف الجغرافية التى أكسبتهم اتجاهات فكرية ونفسية واجتماعية معينة ، وحرصت على مر العصور على أن تغذى هذه الاتجاهات ، وتكسبها صفة الثبات والاستقرار • أنها الطبيعة التى كيفت البشر تكييفاً خاصاً • وصببتهم فى قالب ذى أبعاد معينة ، قد يتسع قليلا أو يضيق كثيرا - حسب الظروف - ولكن مع ثبات الجوهر ، وبقاؤه لا يتغير على مدى القرون •

وقد أدرك هذه الحقيقة العالم المسلم ابن خلدون عندما عقد فصلا فى كتابه المشهور "المقدمة" • وفسر ابن خلدون هذه الظاهرة باختلاف الآراء والأهواء فى تلك الأوطان ، بحيث ( أن وراء كل رأى منها وهوى عصبية تمنع دونها ، فيكثر الانتفاض على الدولة ، والخروج عليها ، وإن كانت ذات عصبية ، لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن فى نفسها منعة وقوة ) ( ٢٥ ) •

وقبل ان يتسرع البعض متهما ابن خلدون بتحامله على العرب ، نبادر فنعلن أن هذا العالم الكبير عندما أصدر حكمه السابق فإنه لم يختص به

العرب وجددهم ، وإنما عممه على ( الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب ) واختار أن يستشهد على ما يقول بأهل مثله من المغاربة والبربر ، وليس بالعرب ، فنذكر ما نصه ( انظر ما وقع فى ذلك بافريقية والمغرب منذ أول الاسلام ولهذا العهد ، فان ساكن هذه الاوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات فعادوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى ٠٠٠ ولما استقر الدين ( الاسلام ) عندهم ، عادوا الى الثورة والخروج ٠٠٠ ) .

أما العرب بالذات ، فان ابن خلدون عندما تعرض لهم فى مكان آخر من مقدمته ، قال ان الملك لا يحصل لهم الا بصيغة دينية من نبوة أو ولاية ، أو أثر عظيم من الدين على الجملة . وفسر ابن خلدون ذلك بأن العرب ( أصعب الأمم انقياداً بعضهم لبعض للغلبة والأنفة وبعد الهمة ، والمنافسة فى الرئاسة ، فقلما تجتمع أهواؤهم . فاذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم ، وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم ، فسهل انقادهم واجتماعهم ، وذلك بما يشتملهم من الدين المذهب للغلبة والأنفة ، الوازع عن التحاسد والتنافس ) ( ٢٦ ) .

ومهما يكن فى قول ابن خلدون من مبالغة لا نقرها ، فانه لمس فى النص السابق حقيقتين على جانب من الأهمية :

الأولى : ما هو معروف عن العرب من ( منافسة على الرئاسة ) بين بعضهم وبعض ، وهذه فى رأينا ظاهرة متوارثة ترتبط جذورها بروح الحياة القبلية وطبيعة البلاد .

والثانية : أن اجتماعهم واتحاد كلمتهم يكون أكثر وضوحاً فى الدين ، لا فى ظل السياسة والحكم .

وهكذا فأننا نرى أن العرب عندما توحدوا بعد ظهور الاسلام ، فان وحدتهم كانت دينية وليست سياسية . وهذه الوحدة الدينية يقصد بها تحقيق المقربط بين القلوب فى ظل الاسلام إيماناً منهم جميعاً بأن لا اله الا الله وبأن



محمدًا رسول الله • وهذا هو ما عبر عنه القرآن الكريم بقوله تعالى ( وألف بين قلوبهم ، لو أنفقت مافى الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ، ولكن الله ألف بينهم انه عزيز حكيم ) (٢٧) •

وإذا كان الاسلام هو الذى ألف بين قلوب العرب ، وإذا كانت الوحدة التى جمعت العرب فى شبه الجزيرة هى قبل أى اعتبار آخر وحدة دينية ، فإن الاسلام - بروحه ومبادئه - لم يتغلغل فى القلوب الا تدريجيا وعلى مدى سنوات طويلة ، امتدت الى ما بعد وفاة الرسول ( ص ) بحقب وأجيال • وبعبارة أخرى ، فإنه عند وفاة الرسول ( ص ) لم تكن هناك وحدة فعلية ، أو رابطة دينية اسلامية ألفت فعلا بين كافة قبائل شبه الجزيرة العربية ، وإنما كانت هناك نزعة قبلية وعصبية هدامة ، وضغائن ومنافسات موروثية تطفو على سطح المجتمع حينئذ وتخبو نارها أحيانا •

وإذا كان الله - عز وجل - قد ألف بين قلوب جماعة من أهل شبه الجزيرة فى حياة الرسول ، فإن هذه الجماعة كانت ضيقة النطاق محدودة العدد ، تشمل المؤمنين الذين تغلغل الايمان فى قلوبهم ، ومعظمهم من المهاجرين والانصار ، من قريش وثقيف ، ممن خالطوا الرسول ، وتأثروا به ، وانفعلوا بشخصيته ، وتأدبوا بحديثه من قول أو فعل أو تقرير ، واتخذوا منه أسوة حسنة •

والبواقع أن الباحث فى تاريخ الحركة المعروفة بالردة فى صدر الإسلام ، لا يمكنه أن يقلل من أثر عامل العصبية القبلية فى تلك الحركة ، وخاصة ما كان بين اليمنية والمضرية من عداوة راسخة الجذور ، وكراهية متأصلة فى القلوب ، ظلت تشوه صورة التاريخ الإسلامى - فى المشرق والمغرب جميعا - قرونا طويلة • يروى المسعودى (٢٨) أن مفاخرة جرت بين قحطاني وعدناني فى مجلس أبى العباس السفاح ، فقال القحطاني مفتخرا على ولد نزار « ماذا أقول لقوم ليس فيهم الا دابغ جلد ، أو ناسج برد ، أو سائس قرد (م ٥ - تاريخ الاسلام) »

أو راكب عرد ، أغرقتهم فأرة (٢٩) وملكتهم امرأة ، ودل عليهم هدهد !!» (٣٠) .

إذا كان هذا هو الحال بين ربيعة ومضر بعد مرور قرن وثلاث على هجرة الرسول ( ص ) ، فهل نستطيع فى ضوء هذه الاحاسيس أن نفسر اشتداد تيار حركة الردة بين العدنانية بالذات ، بعد أن شاعت الارادة الالهية أن يكون خاتم الانبياء - عليه الصلاة والسلام - من مضر ؟؟ \* وهنا تحضرنا عبارة نقلها المعاصرون ، ورددها الخليفة المأمون العباسى ، نصها ( ان ربيعة ساخطة على ربها منذ بعث الله نبيه من مضر !! ) ( ٣١ ) .

نرى تتبعنا لاحداث حركة الردة ، نلمس شواهد عديدة على أثر العصبية القبلية فى تلك الحركة . من ذلك أن خالد بن الوليد ما كاد يفرغ من أمر طيء - بعد أن عادت الى الاسلام دون قتال وغدت قوة للمسلمين - حتى اتجه لمنازلة قيس وبنى أسد \* وعندئذ قال له طيء : ( نحن نكفيك قيسا ، فان بنى أسد حلفاؤنا ) فقال لهم خالد ( قاتلوا اى الطائفتين شاتم ) ولكن عدى بن حاتم - وهو القائد الذى وثق فيه أبو بكر وأرسله الى خالد فى طيء - امتنع عن محاربة بنى أسد ، وقال : ( انا امتنع عن جهاد بنى أسد لحلفهم : لا لعمر الله لا أفعل ) \* ويضيف الطبرى الى ذلك أن خيل طيء كانت تلقى خيل بنى أسد وفزارة قبل قدوم خالد عليهم ، فيتشامون ولا يقتتلون ، فتقول أسد وفزارة : لا والله لا نباع أبأ الفصيل ( خالد بن الوليد ) أبدا \* فتقول لهم خيل طيء : أشهد ليقاتلكم حتى تكنوه أبأ الفحل الاكبر ( ٣٢ ) !!

وبماذا نعلل اجتماع بنى أسد وغطفان وفزارة - وكلهم من العدنانية - مع طليحة يوم بزاخة ، وهو اليوم الذى أنزل فيه خالد بن الوليد هزيمة نكراء بالحلفاء المرتدين ؟ ربما تتضح الاجابة عن هذا السؤال فيما يرويه الطبرى من أن عدينة بن حصن الفزارى وقف فى ذلك اليوم معانا تأييده لاسد وغطفان ، وقال ( انى لمجدد الحلف الذى كان بيننا فى القديم ومتابع طليحة والله لئن نتبع نبيا من الحليفيين أحب الينا من أن نتبع نبيا من قريش \* وقد

مات محمد وبقى طليحة ( ٣٣ ) .

كذلك روى الطبرى أن طليحة النمرى جاء اليمامة ، فقال : ( أين مسيلمة ؟ ) قالوا ( مه ! رسول الله ) . فقال لا ، حتى أراه ) . فلما جاءه قال ( أنت مسيلمة ؟ ) فقال ( نعم ) قال ( من يأتيك ؟ ) قال ( رحمن ) . قال ( أفى نور أو فى ظلمة ؟ ) قال ( فى ظلمة ) ، فقال « أشهد أنك كذاب وأن محمدا صادق ولكن كذاب ربعة أحب إلينا من صادق مضر !! » ( ٣٤ ) .



ويرتبط بالعصبية القبلية وما يتولد عنها من تحاسد وتنافس بين القبائل العربية ، ما نلاحظه فى حركة الردة من تسابق فى ادعاء النبوة . ذلك أن المظاهر الأساسية لحركة الردة لم تقتصر على رفض الاسلام أو بعض أركانها ، أو رفض الامتثال لسلطة حكومة مركزية والاعتراف بسيادتها ، وإنما جاءت هذه الحركة مصحوبة أيضا بادعاء بعضهم النبوة ، وهى ظاهرة تستحق الوقوف عندها ومحاولة تحليلها وتفسير ما أحاط بها من ظروف . هل جاء ذلك وليدا لما وصف به ابن خلدون العرب من حب المنافسة فى الرئاسة ، وبأن الملك لا يحصل عندهم الا بصفة دينية ( من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة ؟ ) .

هناك حقيقة لا نستطيع أن نغفلها ، هى أن النجاح الكبير الذى حققه النبى ( ص ) فى حياته ، والزعامة التى صارت لقريش عند وفاته ، غدت مشار حسد كافة القبائل العربية فى شبه الجزيرة . ولم تلبث أن أصبحت سيرة الرسول ( ص ) مثلا يمكن أن يحتذيه أى طموح فى أن يحقق لنفسه وإقومه ولقبيلته نوعا من الأهمية والزعامة فى مجتمع جن بحب الزعامة وشغف بسير الأبطال ، ودأب على أن يتنذر بهم فى رواياته وأشعاره وأخباره .

ان الكثيرين فى ذلك المجتمع كانوا طلاب زعامة ورئاسة ، فلماذا



لا يفعلون مثلنا توهموا أن الرسول قد فعل ، ويدعون النبوة ، وبذلك يحققون لأنفسهم ولقومهم ما يتطلعون اليه من زعامة ورئاسة ؟

هكذا جعلت حركة الردة بعدد من ادعاء النبوة ، لعل أشهرهم طليحة ومسيلمة وسجاح \* وهؤلاء حاولوا في تصرفاتهم وأقوالهم أن يتشبهوا بالنبي (ص) \* وفيما يلي بعض الامثلة نسوقها للوقوف على الاثر الذي تركته شخصية الرسول ( ص ) في نفوس العرب من ناحية ، ومدى حرص ادعاء النبوة على محاكاته في أقواله وأفعاله من ناحية أخرى :

أتت مسيلمة امرأة من بنى حنيفة - تكنى بأُم الهيثم - فقالت ( ان نخلنا لسحق (٣٥) ، وان آبارنا لجرز (٣٦) ، فادع لماننا ولنخلنا كما دعا محمد لأهل هزمان ) \* فقال مسيلمة ( يا نهار (٣٧) ما تقول هذه ؟ ) فقال ( ان أهل هزمان أتوا محمدا (ص) فشكوا بعد ماأنهم - وكانت آبارهم جرزا - ونخلهم أنها سحق \* فدعا لهم ، فجاشت آبارهم ، وانحلت كل نخلة قد انتهت حتى وضعت جرائها لانتهاؤها ، فحكمت به الأرض حتى انشبت عروقا ، ثم قطعت من دون ذلك ، فعادت فسيلا (٣٨) مكمما ينمى صاعدا ) \* قال : ( وكيف صنع بالآبار ؟ ) \* قال : ( دعا بسجل (٣٩) ، فدعا لهم فيه ، ثم تمضمض بقمه منه ، ثم مجه فيه ، فانطلقوا به حتى فرغوه في الآبار ثم سقوه نخلهم ) \* فدعا مسيلمة بدلو من ماء ، فدعا لهم فيه ، ثم تمضمض منه ، ثم مج فيه ، فنقلوه فأفرغوه في آبارهم \*

ويكمل الطبري القصة فيقول : فخارت مياه تلك الآبار ، وطوى نخلهم ، وانما استبان بعد مهلكة (٤٠) \*

وقصة أخرى رواها الطبري : أتى نهار الرجال بن عنفوة ، وقال لمسيلمة : ( برك على مولودى بنى حنيفة ) : فقال له ( وما التبريك ؟ ) قال ( كان أهل الحجاز اذا ولد فيهم مولود أتوا به محمدا ( ص ) فحذكه ومسح رأسه ) ويعلق الطبري على ذلك قائلا : فلم يؤت مسيلمة بصبي فحذكه ومسح رأسه

الا قرع (٤١) ولثغ (٤٢) ، واستبان ذلك بعد هلاكه .

وثمة قصة ثالثة : قالوا لمسيلمة ( تتبع حيطانهم كما كان محمد ( ص ) يصنع ، فصل فيها ) فدخل حائطا (٤٣) من حوائط اليمامة فتريضا . فقال نهار الرجال بن عنقوة لصاحب الحائط ( ما يمنعك من وضوء (٤٤) الرحمن ، فتسقى به حائطك حتى يروى ويبتل ، كما صنع بنو المهريّة (٤٥) ؟ ) ففعل ، فعادت يبابا لا يثبت مرعاها (٤٦) .

وهذا القصص قليل من كثير ، ذكرنا بعضه بايجاز على سبيل المثال لا الحصر ، وان دل على شيء فانما يدل على أن ادعاء النبوة وجدوا في الرسول (ص) مثلا يحتذى في أفعاله وتصرفاته ، فحاولوا أن يحاكيه ليحققوا لأنفسهم مثل ما أراد الله له من رئاسه وجاء .

بل ان ادعاء النبوة حاولوا التشبه بالنبي عليه الصلاة والسلام فيما اوحى اليه به من آيات محكمات . ولما كانت طاقتهم تقصر عن اختلاق كتاب متكامل يحاكون به القرآن الكريم ، فانهم أتوا بعبارات مسجوعة مهلهلة المعانى ركيكة المضمون ، لاطعم لها ولا روح فيها ، تتصف معانيها بالسذاجة والضحالة ، وسجعها بالتكلف والسخف .

من ذلك ان المسلمين ظفروا برجل من بنى أسد كان عالما بأمر طليحة ، فقال له خالد بن الوليد ( حدثنا عنه وعما يقول لكم ) . فزعم مما أتى به ( والحمام واليمام ، والصرد الصوام ، قد صفن قبلكم باعوام ، ليبلغن ملكنا العراق والشام ) (٤٧) .

ويحكى عن سجاح أنه عندما اجتمع معها حلفاؤها على قتال الناس ، وقالوا ( بمن نبدا ؟ بخضم أم ببهدى أم بعوف والابناء أم بالرياب ؟ ) قالت لهم سجاح ( أعدوا الركاب ، واستعدوا للنهاب ، ثم أغيروا على الرياب ، فليس دونهم حجاب ) .

أما مسيلمة فكان أكثر اقتباسا لألفاظ القرآن الكريم • ويبدو لنا أن السر في ذلك يرجع إلى أن مسيلمة رأى رسول الله (ص) بنفسه وكلمه • ذكر ابن اسحق أن مسيلمة كان من جملة وقد بنى حنيفة الذي قدم على رسول الله (ص) عام الوفود - سنة تسع للهجرة - وأن الرسول (ص) كلمه وسأله (٤٨) هذا فضلا عن أن مصاحبة نهار الرجال بن عنقوة لمسيلمة كان لها أثرها • وقد سبق أن أشرنا إلى أن نهارا هذا كان قد هاجر إلى النبي (ص) (وقرأ القرآن وفقه في الدين) (٤٩) حتى أن الرسول بعثه معلما لأهل اليمامة، فارتد (وشهد أن محمدا (ص) يقول : أن مسيلمة قد أشرك معه) • ويبدو مما كتبه المطبري وغيره أن مسيلمة كان يستشير نهار الرجال فيما يفعل وفيما يقول ، فكان نهار بحكم خبرته السابقة بأحوال الرسول (ص) ودرايته بالقرآن وأسانيه وحفظه بعض آياته يلقي منسيمة الكثير • وهذا هو السر - في نظرنا - في أن مسيلمة كان كثر ادعاء النبوة محاكاة لألفاظ القرآن الكريم، ومع ذلك فإن أسلوبه اتصف بالتكلف والركاكة، ومهانيه بالسطحية والاضحالة •

من ذلك أن مسيلمة كان يقول لأصحابه ( لما رأيت وجوههم حسنت ، وأبشارهم صفت ، وأيديهم طفلت ، قلت لهم : لا النساء تأترن ، ولا الخمر تشربون ، ولكنكم معشر أبرار تصومون يوما وتكلفون يوما • فسبحان الله ، إذا جاءت الحياة كيف تحيون ، وإلى ملك السماء ترقون • فلو أنها جبة خردلة لقام عليها شهيد يعلم ما في الصدور ، ولا كثر الناس فيها الثبور ) •

ومن ذلك أيضا قوله ( سمع الله من سمع ، وأطعته بالخير إذا طمع ، ولا زال أمره في كل ما سر نفسه يجتمع • زاكم ربكم فحياكم ومن وحشة خلاكم ويوم دينه أنجاكم • فأحياكم علينا من صلوات معشر أبرار ، أشقياء ولا فجار ، يقومون الليل ويصومون النهار ، لربكم الكبار ، رب الغيوب والامطار ) (٥٠) •



واقعد أسلوب المتنبيين في المحاكاة الى التشريع \* وكان مما شرعه  
مسيلمة لأصحابه أن من أصاب ولدا واحدا عقبا لا يأتي امرأة الى أن يموت  
ذلك الأبن فيطلب الولد ، حتى يصيب ابنا ثم يمسه \* وبذلك حرم النساء  
على من له ولد ذكر \*

ولما أدركوا الدور الذي لعبه الوحي في حياة الرسول عليه الصلاة والسلام،  
ادعى المتنبيون أن الوحي يأتيهم ، فأخذ بعضهم يصدر أحكاما ويقول ( بذلك  
أوحى الى ) \* ويقال أنه عندما اجتمع مسيلمة بسجاح سألها ( ما أوحى  
اليك ؟ ) فقالت ( هل تكون النساء يبتدئن ؟ ولكن أنت قل ما أوحى اليك ) قال  
( ألم ترالى ربك كيف فعل بالحبل ، أخرج منها نسمة تسعى ، من بين  
صفاق (٥١) وحشى ) ومازال يخلق لها الاقوال حتى قالت ( أشهد أنك  
نبي !! ) (٥٢) \*

على أنه من الواضح ان هؤلاء الادعياء لم يكن لهم شيء من أدب النبوة  
يروى الطبرى أن مسيلمة كان ( لا يبالي ان يطلع الناس على قبيح ) \* ولعل  
في أخباره مع سجاح ما يستثير الاشمئزاز ، فضلا عن خروجه على الآداب  
العامة التي عرف بها أهل البادية (٥٣) \*

ولم يقف المتنبيون في محاولاتهم التشبه بالاسلام ونبي الاسلام (ص) عند  
هذا الحد ، بل أراد بعضهم أن يكون له بيت حرام ينافسون به البيت الحرام  
في مكة ، حتى تؤمه مختلف قبائل العرب ويلتفون حوله \* وكان أن ضرب  
مسيلمة حرما باليمامة ، نهى عنه وأخذ الناس به ، فكان محرما ، ووقع  
في ذلك الحرم قرى الاحاليف ، أفخاذ من بنى أسيد كانت دارهم باليمامة ،  
فصار مكان دارهم في الحرم \* والاحاليف هم ستيحان وثمار ونمر والحارث  
بنو جروة ، فان أخصبوا أغاروا على أهل اليمامة ، واتخذوا الحرم دغلا -  
أي موثلا يستترون به - فان نذروا بهم ودخلوه أحجموا عنهم ، وان لم ينذروا  
بهم فذلك ما يريدون \* فكثير ذلك منهم حتى استعدوا عليهم ، وعندئذ قال

مسيلمة ( انتظر الذى يأتى من السماء فيكم وفيهم ) ثم قال لهم : ( والليل الاطعم (٥٤) ، والذئب الادام (٥٥) والجذع الازلم (٥٦) ما انتهكت أسيد من محرم ) وبذلك دافع عن أسيد وبرر عدوانهم وما يأتونه من سلب ونهب . فقالوا له ( أما محرم استحلال المحرم وفساد الاموال ؟ ) ثم عادوا للغارة وتكررت الشكوى ، فقال ( انتظر الذى يأتينى ) ثم قال ( والليل الدامس ، والذئب الهامس ، ما قطعت أسيد من رطب ولا يابس ) فقالوا له ( أما النخيل مرطبة فقد جدوها (٥٧) وأما الجدران يابسة فقد هدموها ) . فقال ( اذهبوا وأرجعوا فلا حق لكم ) . وهكذا لم يفلح المتنبتون فى وضع اطار منهج سليم يحدد المعاملات بين الناس .

وثمة ملاحظة أخيرة لنا على ظاهرة ادعاء النبوة التى واكبت حركة الردة ، هى أن هذه الظاهرة تفجرت فى بلاد وعلى أيدي أفراد عرفوا المسيحية وسمعوا بها ، أو أن لهم صلة بالكهانة .

ولتوضيح ذلك نقول ان العرب قبل الاسلام - شأنهم شأن معظم الشعوب الوثنية - عرفوا الكهانة ، وامتلأ تاريخهم - وخاصة عرب الجندوب أو حمير - بأخبار الكهان ، مثل ( طريفة الخبر ) أو ( ظريفة الخبر ) التى تنبأت بأخبار سد مأرب ، ومثل ( سطيج الغسانى ) وغيرهما (٥٨) ولكن الكهانة كانت لا تعنى أكثر من معرفة العلوم من الغيب ، قاعدى صنف من الكهان أن تفوسهم "قد" صفت ، فهى مطلعة على أسرار الطبيعة ، وادعى صنف آخر ان الأرواح المنفردة - وهى الجن - تخبرهم بالاشياء قبل كونها .

أما المسيحية ، فقد عرفت لها شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام . عن طريق الإخبارين فى الجنوب ، وعن طريق الإبتاطيين الشمال ، ووجدت كنيسة كبرى باليمن ، وأخرى فى مزون ( صحار ) بعمان . أما اليمامة فيذكر ابن الاثير أن ملك اليمامة فى السنة السادسة للهجرة كان نصرانيا - اسمه هوذة بن على - أرسل اليه الرسول سليط بن عمرو يدعو الى الاسلام (٥٩) .

وجاء التقارب بين الكهانة والنصرانية عند العرب فى الجاهلية ، من أن قوما من النصارى ذهبوا الى أن السيد المسيح كان يعلم الغائبات فى الامور ، ويخبر عن الأشياء قبل كونها — أشبه بالكهان — لأنه كانت فيه نفس عامة بالغيب • ولو كانت تلك النفس فى غيره من الاشخاص الناطقين لكان يعلم الغيب • ويضيف المسعودى الى ذلك قوله ( ولا أمة خلت الا وقد كان فيها كهانة ) (٦٠) •

والظاهرة التى تسترعى الانتباه أن غالبية ادعياء النبوة ظهرت على أرض وفى بلاد عرفت المسيحية ، أو اشتهرت بالكهانة • هذا وان كان ادعياء النبوة قد اختلفوا عن الطرفين ، لانهم — كما سبق أن اشرنا — حاولوا محاكاة الرسول (ص) فى سيرته وأقواله وأفعاله ، فادعوا أنهم أنبياء ، وان الوحي ينزل عليهم ، وشرعوا لاتباعهم ، وطالبوا لانفسهم بسيادة وزعامة عليهم •

لقد شملت حركة الردة — أو التمرد — معظم أنحاء شبه الجزيرة العربية، شرقها وغربها ، وشمالها وجنوبها ، وقلبها ووسطها ، ولكن هل من باب المصادفة أن يكون أشهر ادعياء النبوة وأقواهم نفوذا فى اليمن واليمامة وبادية الجزيرة فى الشمال ؟ فاليمن ارتبط بها الأسود العنسى ، ومسيلمة ارتبط باليمامة ، فى حين اقبلت سجاح بنت الحارث من بلاد تميم من اقليم الجزيرة (٦١) على مشارف بلاد الشام ، وهى البلاد التى شهدت مولد المسيحية ، وكان معها ( الهذيل بن عمران فى بنى تغلب ، وكان نصرانيا ، فترك دينه وتبعها ) (٦٢) •



ولا أقل من أن نستعرض أحداث حركة الردة وتطوراتها ، لنقف على حقيقة العوامل المحركة لها والبواعث الكامنة وراءها ، والتيارات الموجهة لها ، ثم مدى التوافق بين هذا كله من ناحية وما سبق أن اشرنا اليه من آراء وأفكار واتجاهات من ناحية أخرى • ولتوضيح ذلك نقول :



كان بعث الرسول محمد عليه الصلاة والسلام في شبه الجزيرة العربية ظاهرة فريدة بالنسبة للعرب . حقيقة أن بلاد شبه الجزيرة عرفت في تاريخها القديم أنبياء عديدين ورد ذكرهم في القرآن الكريم ، ولكنهم كانوا يمثلون مصلحين محليين أكثر منهم أصحاب رسالات عالمية . وحقيقة أن بلاد العرب عرفت قبل الاسلام اليهودية والنصرانية ، ولكنها عرفت في صورة تيارات دخيلة وافدة من خارج البلاد ، مما جعل تقبلها ضعيفا ، وانتشارها محدودا لا يتعدى مراكز محدودة في جنوب شبه الجزيرة وشمالها .

أما الرسالة المحمدية فكان لها شأن آخر بالنسبة لبلاد الجزيرة العربية وأهلها . لقد بشر بها نبي ينحدر من أصل عربي صريح ، وينتمي الى أشرف القبائل العربية وأعرقها أصلا وأفصحها لسانا وأوسعها شهرة وأوفرها احتراماً وأعظمها مكانة . وجاءت هذه الرسالة مدعمة بكتاب نزل بلسان عربي مبين، احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، مما جعل منه دستوراً خالداً للعرب — وغير العرب من المؤمنين — في كل زمان ومكان .

وعلى الرغم من صعوبة الجغرافيا الطبيعية وعدم سهولة الجغرافيا البشرية وتعدد الجغرافيا الاجتماعية لشبه الجزيرة العربية ، إلا أن النبي — عليه الصلاة والسلام — نجح نجاحاً منقطع النظير على المدى القصير أو الطويل — في تغيير الكثير من ملامح تلك الصورة في حياته ، أي في السنوات العشر الواقعة بين هجرته الى المدينة ووفاته .

وإذا كانت الهجرة النبوية الشريفة تمثل علامة كبرى على طريق الاسلام وانتشار الدعوة ، فإن فتح مكة سنة ثمان للهجرة يمثل العلامة الكبرى الثانية على طريق الاسلام وانتشار الدعوة . ذلك أن مكة كانت أكبر بكثير من مجرد مدينة من مدن الحجاز أو شبه الجزيرة . أنها مركز البيت الحرام محج العرب ومقر قریش ، سيدة قبائل العرب ، وولاية الكعبة وسدنتها .

. ومهما يقال من أن بعض القبائل العربية فى شتى أنحاء شبه الجزيرة استجابت لدعوة الرسول (ص) فى السنوات السابقة التى أعقبت هجرته الى المدينة ، فان الغالبية الكبرى من تلك القبائل كانت ترقب عن كثب الصراع القائم بين المسلمين فى المدينة وقريش فى مكة ، لتحديد موقفها النهائى من الإسلام ودعوته . وفى ذلك يقول ابن هشام — نقلا عن ابن اسحق — ( ذلك ان قريشا كانوا امام الناس وهاديهم ، واهل البيت الحرام ، وصريح ولد اسماعيل بن ابراهيم عليهما السلام ، وقادة العرب لا ينكرون ذلك . وكانت قريش هى التى نصبت لحرب رسول الله (ص) وخلافه . فلما افتتحت مكة ، ودانت له قريش ، ودوخها الاسلام ، وعرفت العرب أن لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولا عدواته، فدخلوا فى دين الله — كما قال عز وجل — يضربون اليه من كل وجه ( ٠٠ ) ( ٦٣ )

ومن الفقرة الاخيرة من العبارة السابقة ، يفهم أن (العرب) لم يدخلوا فى دين الله أفواجا الا بعد أن ( افتتحت مكة ، ودانت له قريش ، ودوخها الاسلام ، وعرفت العرب أنه لا طاقة لهم بحرب رسول الله (ص) ولا عدواته ) ومعنى هذا أن دخول العرب فى الاسلام فى تلك المرحلة كان نوعا من الرضوخ اكثر منه اقتناعا بالاسلام كعقيدة .

وهكذا اذا كان قد اطلق على سنة تسع للهجرة اسم ( سنة الوفود ) لأن فيها ( ضربت اليه وفود العرب من كل وجه ) ( ٦٤ ) ، تعلن اسلامها ، فاننا ندرك من واقع النص السابق أن تلك الوفود اقبلت تعلن استسلامها بعد أن عرفت ( أنه لا طاقة لهم بحرب الرسول (ص) ولا عدواته ) . وبعبارة أخرى فان مجيئها الى الرسول ومبايعتها له وعلان اسلامها ، لا ينبغى أن يفسر فى التاريخ على أنه اعتراف بعقيدة الاسلام ، نابع عن اقتناع بتلك العقيدة واستيعاب لاركانها وأصولها .

ولا يدل على ذلك من تحليل سلوك هذه الوفود التي قدمت على رسول الله (ص)، وهو سلوك بعيد عن آداب الاسلام ، ويدل على أن أصحابه لم يتأثروا بروحه ، من ذلك أن وفد بنى تميم عندما قدم المدينة دخل المسجد ، وثأدوا رسول الله (ص) وراء حجراته : أن اخرج الينا يا محمد • فاذى ذلك رسول الله ، ونزل فيهم قوله تعالى ( أن الذين ينادونك من وراء الحجرات أكثرهم لا يعقلون ) (٦٥) وعندما خرج اليهم ، قالوا : ( يا محمد جئناك نفاخرك ، ، فأذن لشاعرنا وخطيبنا ) ثم جلسوا امام الرسول (ص) يفاخرون بأمجادهم وحسبهم ونسبهم • وبدلاً من أن يبادروا بمبايعة رسول الله (ص) ، اذا بشاعرهم الزيرقان بن بدر ينشد شعرا يقول فيه : (٦٦)

نحن الكرام فلا حى يعادلنا

منا الملوك وفينا تنصب البيع

بما ترى الناس تأتينا سراتهم

من كل أرض هوانا ثم نتبع

وهكذا أخذوا يفاخرون رسول الله (ص) بأن البيع - وهى مواضع الصلوات والعبادات - تنصب ، وبأن سراة الناس تأتيتهم من كل أرض لتتبعهم • فهل هذا أسلوب قوم استوعبوا روح الاسلام ، وأتوا ليعلنوا دخولهم فى دين الله ، وهو الدين الذى ينادى بأن الله لا يحب من كان مختالاً فخوراً ؟ (٦٧) •

أما وفد بنى عامر الذى وفد على رسول الله (ص) فكان فيهم عامر بن الطفيل ، الذى أراد أن يغدر برسول الله عليه وسلم وطلب أن يخلو به ليقتله بالسيف • فلما أبى الرسول (ص) الانفراد به ، قال له عامر ( أما والله لأملأنها عليك خيلاً ورجالا ) (٦٨) فهل هذا أسلوب وجل قديم ضمن وفد المبايعة الرسول (ص) ؟

وأما وفد بنى حنيفة الذى قدم على رسول الله (ص) فكان يضم مسيلمة -



كما سبق أن أشرنا — وهو الذى لم يلبث أن أعلن رده فيما بعد وعُرف بالكذاب \* وعندما عاد الى قومه ( أحل لهم الخمر والزنا ووضع عنهم الصلاة !! ) (٦٩) \*

وهذه الامثلة قليلة من كثير \* حقيقة ان بعض أعضاء تلك الوفود أسلم وحسن إسلامه ، ولكن البعض الآخر أعلن إسلامه أمام الرسول (ص) ( وصدقته وأمن به ) ، ولكنه ارتد بعد أن عاد الى قومه أو بعد أن سمع بوفاة الرسول (ص) \* ومن هؤلاء عمرو بن معد يكرب الذى كان قد قدم على الرسول (ص) فى وفد من بنى زبيد (٧٠) \*

ثم ان رسول الله — عليه الصلاة والسلام — عندما أرسل معاذ بن جبل الى اليمن ، قال له : ( يسر ولا تعسر ، وبشر ولا تنفر ، وانك ستقدم على قوم من أهل الكتاب يسألونك ما مفتاح الجنة ) (٧١) \* وبذلك لم يكتف — عليه الصلاة والسلام — برسم أصول الدعوة لمبعوثه ، وإنما لفت نظره الى أنه سيواجه قرى من أهل الكتاب — نصارى ويهود — وهؤلاء لابد لهم من منطق قوى فى الدعوة واسلوب متين فى الاقتناع ، يفوقان المنطق والاسلوب المتبعين مع سائر العرب الوثنيين \*

وعندما أرسل — عليه الصلاة والسلام — خالد بن الوليد فى السنة العاشرة للهجرة الى بنى الحارث بن كعب بنجران ، أمره أن يدعوهم الى الاسلام ثلاثا قبل أن يقاتلهم ، فان لم يستجيبوا قاتلهم ، ( فبعث خالد الركبان يضربون فى كل وجه ، ويدعون الى الاسلام ، ويقولون : أيها الناس أسلموا تسلموا ، فأسلم الناس ) \* ولا تقتصر أهمية هذه العبارة على أن الرسول حدد فيها أسلوب العمل فى مواجهة المشتركين فحسب ، وإنما أيضا فى نوعية هذا الأسلوب ، ان يبدو أنه حمل بين طياته مزيدا من الترغيب والتهديد ، مما يحصلنا على الظن بأن بعضهم أسلم ليسلم ، ولم يسلم عن اقتناع كاف بالدين الجديد ، وهذا يفسر حركة الردة فيما بعد \* حقيقة ان ابن هشام يروى أن

خالد ( أقام فيهم يعلمهم الاسلام وكتاب الله وسنة نبيه (ص) ) ولكن إقامة خالد لم تدم طويلا في بنى حارث بن كعب ، اذ ما كاد يبلغ الرسول (ص) أنهم أسلموا حتى كتب الى خالد يقول له ( أقبل \* وليقبل معك وفدهم ) وبذلك لم تتح الفرصة الكافية لخالد ورجاله لتفكيك الدعوة الاسلامية من التغلغل في قلوب القوم .

ويتضح من كتاب كتبه الرسول ( ص ) لعمر بن حزم الذي بعثه الى بنى الحارث ( ليفقههم في الدين ويعلمهم السنة ومعالم الاسلام ، ويأخذ منهم صدقاتهم ) أن الرسول لم يكتف في تلك المرحلة بتبشير القبائل بالاسلام وأمرهم بتقوى الله ، وانما حرص على أن يعلم الناس أركان الدين وقواعد الرضوء والصلاة ( بأسبغ الرضوء وجوههم وأيديهم الى المرافق وأرجلهم الى الكعبين ، ويمسحون برؤوسهم ، كما أمرهم الله ، وأمر بالصلاة لوقتها ، وأتمام الركوع والسجود والخشوع \* وأمر بالسعى الى الجمعة اذا نودي لها ، والغسل عند الرواح اليها ) (٧٢) هذا فضلا عن حرص الرسول ( ص ) على تحديد الزكاة تحديدا دقيقا - مثلما يدل عليه خطاب الرسول الى ملوك حمير - ( من العقار عشر ما سقت العين وسقت السماء \* وعلى ما « سقى الغرب نصف العشر \* وفي كل عشر من الابل شاتان ، وفي كل عشرين أربع شياه \* وفي كل أربعين من البقر بقرة \* وفي كل أربعين من الغنم سائمة وحدها ، شاة \* ) (٧٣) .

ولكننا نقول ان ورود هذه الأحكام في كتاب زود به الرسول ( ص ) بمبعوثه الى احدى القبائل لا يكفي . لقد كانت معظم هذه القبائل في حاجة الى اقناع وترويض وتلقين وتطبيق عملي . فهل كانت تكفي جهود فرد واحد النهيض بهذه الامانة وسط عديد الافخاذ والعشائر والقبائل الضاربة في مساحات واسعة متباعدة من البادية ؟ فما بالنا والمدة بين ايفاد أمثال هؤلاء المبعوثين في العامين التاسع والعاشر للهجرة وبين مرض الرسول ( ص )

وفاته في ربيع الأول في السنة الحادية عشرة كانت قصيرة لا تتجاوز بضعة أشهر ؟ .

ومهما يقال من أن الاسلام هذب أخلاق العرب وقضى على كثير مما كان يسود مجتمعهم الجاهلي من أمراض اجتماعية ، فإن علينا أن ندرك أن هذه العملية استغرقت أجيالا ، وربما في بعض جوانبها قرونا ، بمعنى أنها لم تكتمل تماما في حياة الرسول ( ص ) للأسباب العديدة التي سبقت الإشارة إليها ، وأهمها ضعف وسائل الانتقال ، وصعوبة ظروف البيئة وانعدام وسائل الاعلام من ناحية ، والحرص على الماضي والتمسك بتراثه من ناحية أخرى . ومع أن كثيرا من القبائل أعلنت اسلامها للرسول (ص) الا أننا نؤكد ما سبق أن ذكرناه من أن نسبة كبيرة من هذه القبائل فعلت ذلك رضوخا للقوة الجديدة . لقد أسلمت لتسلم ، تسلم من القتل والاسر والسبي . وفيما عدا ذلك ظلت رواسب الماضي بأبعاده وأحاسيسه وأوضاعه الخلقية والاجتماعية والذكورية ، حية في القلوب والنفوس والعقول . ولما كان من الصعب التوفيق داخل اطار واحد بين تعاليم الاسلام من ناحية ونزعات الجاهلية من ناحية أخرى ، فإن الباطن تغلب على الظاهرة ، وحدث الانفجار ممثلا في حركة الردة .

ثم ان هناك انطبعا آخر غير سليم ، نخرج به من كتابات المحدثين من المؤرخين ، عندما يرددون ان الاسلام وحد العرب ، مما يجعل البعض يظنون أن شبه الجزيرة العربية شهدت وحدة سياسية لأول مرة في عهد الرسول ، وأنه - عليه الصلاة والسلام - ترك العرب عند وفاته في صورة دولة واحدة متماسكة يدينون جميعا لسلطانها ، ويدركون أن عليهم واجبات تجاهها ، ولهم حقوق قبلها .

والحقيقة هي ان الرسول ( ص ) وضع بذور الدولة الاسلامية الراحدة بهجرته الى المدينة ، وان دعوته ألقت بين قلوب من آمن بها . ولكن لم يحدث



مطلقاً — حتى أيام ازدهار العصر الذهبي للدولة الإسلامية — أن نجحت هذه الدولة في تشديد قبضتها على كافة قبائل شبه الجزيرة العربية ، وجعل أفرادها يقدمون ولاءهم للدولة على ولائهم للقبيلة التي ينتمون إليها • حتى عندما أعلنت تلك القبائل دخولها في الإسلام ، وقبلت أن تلتزم بأحكامه ، فإنها لم تدرك مطلقاً أن يكون ذلك معناه ذوبان الشخصية الاعتبارية للقبيلة داخل المحيط الإسلامي الجديد ، أو تفكك الروابط بين أفراد القبيلة ليتجه ولاء الفرد نحو سلطة جديدة عليا ، يفوق أفقها في سعته سلطة القبيلة وشيخها •

وصفوة القول أن تأثير الإسلام في السنوات العشر التي أعقبت الهجرة كان أقوى ما يكون في قريش وثقيف ، وفي البيئة التي أحاطت بالرسول ( ص ) وفي الأفراد الذين اتصلوا به اتصالاً مباشراً قوياً ، أعنى بيئة أهل البيت وصحبة الكرام ، والاماكن التي عاش فيها بين مكة والمدينة • أما خارج هذه الدوائر ، فيبدو أن تعاليم الإسلام وأدابه ومفاهيمه وروحه لم تكن أحرزت استجابة فعالية في قلوب الغالبية من الناس • وفي تلك الفترة القصيرة •



ولو كانت روح الإسلام قد تغلغلت في نفوس العرب في ذلك الدور المبكر، لما انفجرت حركة الردة في حياة الرسول (ص) وقبل أن يموت • ومن خطأ القول الاعتقاد بأن حركة التمرد المعروفة باسم الردة ظهرت نتيجة لانتشار خبر مرض الرسول (ص) • ذلك أنه من الواضح في مصادر التاريخ أن بعض الخارجين — أو المرتدين — أعلنوا خروجهم دون أن يسمعوها خبر مرضه •

وفي رأينا أن الشرارة الأولى التي أشعلت حركة الردة تولدت عندما شرع الرسول ( ص ) في جمع الزكاة ، تنفيذاً لركن هام من أركان الإسلام يتمثل في قوله تعالى ( وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة (٧٤) • وكان ذلك في السنة العاشرة للهجرة ، عندما أرسل النبي ( ص ) مندوبيه بوصفهم ( عمالا

على الصدقات ) الى مختلف انحاء شبه الجزيرة لجمع الزكاة من القبائل التي أعلنت اسلامها \* وفى ذلك يقول ابن هشام والطبرى (٧٥) : « بعث امرأه وعماله على الصدقات على كل ما أوطأ الاسلام من البلدان ، فبعث المهاجر بن أمية بن المغيرة بنى الانصارى الى حضرموت على صدقتها \* وبعث عدى بن حاتم على الصدقة - صدقة بنى طيء وأسد ، وبعث مالك بن نويرة على صدقات بنى حنظلة \* وفرق صدقة بنى سعد على رجلين منهم \* وبعث العلاء بن الحضرمى على البحرين \* وبعث ، على بن أبى طالب الى تجران ليجمع صدقاتهم وقدم عليه بجزييتهم \* » .

ومن هذا النص نخرج بحقيقتين لهما أهمية واضحة فيما ذهبنا اليه . أما الحقيقة الأولى فتربط بما جاء فيه من أن الرسول ( ص ) بعث المهاجر بن أبى أمية بن المغيرة على صنعاء « فخرج عليه العنسى وهو بها » والعنسى هذا هو الاسود العنسى عيهلة بن كعب بن عوف \* فخروج العنسى وإعلانه الردة جاء بعد وصول عامل الرسول ( ص ) الى اليمن لجمع الزكاة ، وأعلن العنسى خروجه وردته أثناء وجود عامل الرسول ( ص ) - المهاجر بن أبى أمية - فى صنعاء \* .

وهنا نكتفى بسؤال محدد : هل من باب المصادفة أن يعلن الاسود العنسى خروجه بعد وصول عامل النبى ( ص ) الى صنعاء لجمع الزكاة ؟ ولماذا ؟

وأما الحقيقة الثانية فتبدو عند الربط بين النص السابق وبين ما ذكره الطبرى فى رواية أخرى من أن « أول ردة كانت فى الاسلام باليمن » كانت على عهد رسول الله ( ص ) على يدى ذى الخمار عيهلة بن كعب - وهو الاسود - فى عامة منحج « (٧٦) » .

.. ومعنى هذا أن حركة الردة انطلقت — أول ما انطلقت — من بلاد اليمن ، وأن خروج الأسود العنسى يمثل الشرارة الأولى فى تلك الحركة • ولا يسع المؤرخ فى تحليله لهذه الحقائق سوى أن يصل الى قناعة بأن حركة الردة مهما تنوع أسبابها العامة والخاصة — الظاهرة والباطنة — فإنها تبدو مرتبطة بجمع الزكاة ارتباط نتيجة بسبب • ومهما يقال عن تعدد أسباب حركة الردة وتنوعها ، فأننا نرجح أن السبب المباشر الذى أدى الى اشتعال فتيل تلك الحركة هو شروع الرسول ( ص ) فى ضبط عملية الزكاة ، وإرساله العمالة « على الصدقات الى كل ما أوطأ الاسلام من البلدان » •

والواقع ان حركة الردة بدأت فى وقت صعب بالنسبة للمسلمين والدولة الاسلامية ، الناشئة • ذلك أن هذه الحركة جاءت متوافقة زهنية مع حادثين لهما أهميتهما على طريق الدولة الاسلامية ، أولهما مرض الرسول ( ص ) ، وثانيهما خروج حملة أسامة •

أما عن مرض الرسول ( ص ) وهو الذى انتهى بانتقاله الى جنات ربه بعد وقت قصير ، فإن الروايات والمصادر المعاصرة تجمع على أنه — عليه الصلاة والسلام — أخذ يشكو فى ليال بقیين من صفر — أو فى أول شهر ربيع الأول — سنة احدى عشرة للهجرة — أى بعد حجة الوداع • (٧٧) ويروى الطبرى (٧٨) عن عبيد مولى رسول الله ( ص ) أنه قال : « لما انصرف النبى ( ص ) الى المدينة بعد ما قضى حجة التمام ، فتحلل به السير — أى ضعف عن الجد فى السير — وطارت به الأخبار لتحلل السير بالنبى ( ص ) أنه قد اشتكى • فوثب الأسود باليمن ومسيلمة باليمامة • وجاء الخبر عنهما للنبى ( ص ) ثم وثب طليحة فى بلاد بنى اسد بعد ما أفاق النبى • ثم اشتكى فى المحرم وجعه والذى توفاه الله فيه • • • » •

ونخرج من هذه الرواية بحقيقة تاريخية هامة هى أنه ما كادت تطير الأنباء بشكوى النبى ، وتحلل السير به ، حتى وثب الأسود باليمن ومسيلمة باليمامة • ومعنى ذلك — وفق هذه الرواية — أن خروج الأسود ومسيلمة



وطليحة — ومن تلاهم — تعاقب بعد أن شاع خبر مرض النبي ( ص ) • وجاء ذلك في وقت كان عمال الرسول على الزكاة قد أخذوا يباشرون مهامهم • الأمر الذي حرك استياء كثيرين ، فجاء الخبر بمرض الرسول ( ص ) مشجعا على الخروج والارتداد وعلان العصيان •

وأما الحادث الثانى الهام الذى وافق حركة الردة زمنيا فيتعلق بحملة أسامة بن زيد بن حارثة • وكان الرسول قد ضرب شهر المحرم من سنة احدى عشرة — قبيل مرضه الذى اعتراه فى شهر صفر من نفس السنة — حملة الى الشام ، وجعل لواءها لمولاه أسامة بن زيد ، وأمره أن يتجه الى تخوم البلقاء والداروم من أرض فلسطين ، فتجهز الناس ، وكان هذا « آخر بعث بعثه رسول الله ( ص ) » ( ٧٩ ) • وقد أوعب مع أسامة المهاجرون الأولون ، ومن جملتهم أبو بكر وعمر ، الأمر الذى أتاح فرصة لأقاييل المنافقين ، فكثروا لغطهم وأن الرسول ( ص ) أمر غلاما على جلة المهاجرين والانصار • فلما سمع ذلك رسول الله ( ص ) قال : « ان تطعنوا فى امارته فقد طعنتم فى اماره أبيه من قبل ، وأنه لخليق للامارة وكان أبوه خليقا لها » ( ٨٠ ) •

ويعنينا من هذا الأمر أن خروج أسامة جاء مواكبا لابتداء شكوى الرسول ( ص ) ، ثم لخروج المرتدين فى أكثر من جهة من شبه الجزيرة العربية • وحدث كل ذلك وسط بلبلة فكرية أحدثها المنافقون ، وهم أشبه شىء بطابور خامس يعمل فى جوف الدولة على زعزعة الجبهة الداخلية للأمة الاسلامية • وفى تلك الأزمات المتواكبة قال الرسول ( ص ) لمولاه ابن مويهبة « قد أقبلت الفتن كقطع الليل المظلم ، يتبع آخرها أولها ، الآخرة شر من الأولى » •

وكان الرسول عندما اشتد به الوجع قد انتقل الى بيت السيدة عائشة ليتمرض فيه • وعندما بلغته أخبار خروج المرتدين وأراجيف المنافقين ، خرج — ( ص ) — على المسلمين ، عاصبا رأسه من الصدداع ، وقال : « انى رأيت

البارحة — فيما يرى النائم — أن في عضدى سوارين من ذهب ، فكرهتهما ،  
فتفختهما قطارا : فأولهما هذين الكذابين ، صاحب اليمامة وصاحب اليمن •  
وقد بلغنى أن أقواما يقولون في امارة أسامة ! ولعمري لئن قالوا في امارته ،  
لقد قالوا في امارة أبيه من قبل ، وإن كان أبوه لخليقا للامارة ، وأنه لخليق  
لها ، فانفذوا ببث أسامة » •

وقد يبدو غريبا أن يأمر الرسول ( ص ) بإنفاذ حملة أسامة إلى الشام ،  
وهي تضم قوة حربية كبيرة ، وعددا من الصحابة ، في الوقت الذي ظهر أن  
الخطر الحقيقي الذي هدد الاسلام ودولته ينبثق من جنوب شبه الجزيرة  
العربية وليس من شمالها • ولكن حكمة الرسول — عليه الصلاة والسلام —  
وبعد نظره اختارنا ألا تعطيا المنافقين مزيدا من الفرص للارجاف والتشكك ،  
فضلا عن أنه أراد أن يعلم المسلمين ضرورة احترام قرارات القيادة الرشيدة ،  
وخاصة في وقت الخطر ، والحرص على أن تظهر الدولة في صورة الوثاقة  
من نفسها ، الثابتة في ارادتها ، فلا تردد ولا تكوص •

ولا شك في أن مثل هذه السياسة لا بد وأن يكون لها آثارها المعنوية في  
مواجهة الخارجين والمرتدين في اليمن واليمامة ، وغيرهما من أنحاء شبه  
الجزيرة العربية • هذا إلى أن خروج أسامة على رأس حملته يعبر في صورة  
أخرى عن الاقبال من شأن هؤلاء الخارجين والمرتدين ، والتحقيق من خطرهم ،  
مما تنعكس صورته في الجانب المعنوي للمسلمين والمرتدين سواء • هذا وإن  
كان اشتداد المرض على الرسول ( ص ) ثم وفاته قد عرقلت مسيرة حملة  
أسامة بعد أن كان قد خرج فعلا ، وضرب معسكره « وأنشأ الناس في  
العسكر » ( ٨١ ) •

وفي الوقت الذي اتخذ الرسول ( ص ) قراره الخاص بخروج حملة  
أسامة ، واجه حركة المرتدين في حزم شديد وحكمة بالغة « ولم يشغله ما كان  
فيه من التوجع عن أمر الله عز وجل والذب عن دينه » • يروى الطبري أن

الرسول ( ص ) بدأ مجاربة أولئك المرتدين « بالرسول » فأرسل إلى نفر من الأنصار يأمرهم بالقيام على الدين ، والنهوض في الحرب ، والعمل في القضاء على الأسود والخارجين والمرتدين • ومعنى هذا أن الرسول ( ص ) لم يرسل جيوشا من المدينة للقضاء على المرتدين ، وإنما اعتمد على القوى المحلية ، فأرسل إلى عماله في تلك الجهات يستحثهم على الاستعانة بالثابتين على الإسلام والأسود المنشقين ، ومحاولة القضاء على رؤوس الفتنة « أما غيلة وأما مصادفة » • وطلب الرسول من عماله إبلاغ هذه الدعوة إلى من يرون « أن عنده نجدة ودينا » ( ٨٢ ) •

وسرعان ما بدا أن الأسود العنسي هو أخطر الخارجين — أو المرتدين — وأصلبهم شوكة • وقد وصفته المصادر المعاصرة بأنه كان كاهنا شعباذا — أي مشعوذا — يظهر الأعاجيب ويتصف بقوة الشخصية ، بحيث أنه كان ( يسبى قلوب من مع منطقته ) ولم تلبث أن أيدته مذحج ونجران ، فأشـتد ساعده ، وعندئذ أرسل إلى عمال النبي ( ص ) يقول لهم : « أيها المتوردون علينا ، أمسكوا علينا ما أخذتم من أرضنا ، ووفروا ما جمعتم ، فنحن أولى به ، وأنتم على ما أنتم عليه ) ، ومرة أخرى تؤكد على ما في هذه العبارة من إحساس واضح بأن الخارجين — أو المرتدين — اعتبروا عمال النبي ( ص ) دخلاء عليهم ، مغتصبين لأرضهم ، فضلا عما يتضح فيها من أثر العامل الاقتصادي — والزكاة بالذات — في تحريك الأسود العنسي وأتباعه ، إذ يطالب عمال النبي ( ص ) بأن يوفروا ما جمعه من أموال الزكاة « فنحن أولى به » •

وبينما عمال الرسول ( ص ) في حيرة من أمرهم ، إذا بالأسود العنسي يقتحم صنعاء • وكان الرسول ( ص ) قد فرق عمل اليمن كلها بين جماعة من أصحابه ، فجعل عمرو بن حزم على نجران ، وخالد بن سميد بن العاص على ما بين نجران وزمـع وزبيد ، وقامر بن شهر على همدان ، وعلى صنعاء ابن باذام ، وعلى عك والاشعريين الطاهر بن أبي هالة ، وعلى مأرب أبا موسى



الاشعري ، وعلى الجند يعلى بن أمية • وجعل معاذ بن جبل معلما ينتقل في عمالة كل عامل باليمن •

وتطورت الأمور بسرعة ، فساء موقف هؤلاء العمال نتيجة لاشتداد ساعد الأسود العنسي ، بعد أن « جعل يستطير استطار الحريق » • وثبت ملكه ، واستغلظ أمره ، ودانت له سواحل من السواحل • • • وكان أن خرج معاذ بن جبل هاربا ، حتى مر بأبي موسى - وهو بمأرب - فاقتحما حضرموت • ثم نزل معاذ في السكون ، في حين نزل أبو موسى في السكاسك مما يلي المغور • أما الطاهر بن أبي هالة فكان عندئذ في وسط بلاد عك بجبال صنعاء ، فانحاز إليه سائر أمراء اليمن ، إلا عمرا وخالدا فانهما رجعا إلى المدينة • على أن الموقف لم يلبث أن تبدل بسرعة ، نتيجة لعدة عوامل :

أولاً : أن الأسود العنسي - شأنه شأن بقية الادعياء والمرتدين - لم يكن على شيء من حسن الخلق والسييرة مما يقربه إلى الناس ويجعل منه أسوة حسنة لهم حتى امراته - أذاذ قالت فيه : « والله ما خلق الله شخصا أبغض إلى منه : ما يقوم لله على حق ، ولا ينتهي له عند حرمة » (٨٣) • ولم يسلم أعوانه وأقرباؤه من بطشه ، مما جعله في نهاية الأمر فريسة لتآمر الجميع عليه •

ثانياً : لجأ عمال الرسول في اليمن إلى السياسة للتغلب على الأسود العنسي ، حيث أنهم كانوا يفتقرون إلى ما كانت له من جموع وقوة • ومن ذلك أنهم حاولوا استماله بعض القبائل « وكاتبنا الناس ودعوناهم » • ثم أنهم حاولوا عن طريق الصاهرة عقد سلسلة من المحالفات ، ومن أمثلتها أن معاذ بن جبل تزوج إلى بنى بكرة - حى من السكون - امرأة أخولها من بنى زنكبيل يقال لها رملة ، فمالوا إلى جانب معاذ ضد الأسود • وبذلك اشتد جانب المسلمين وقوى ساعدهم ، وخاصة بعد أن أرسل إليهم الرسول يأمرهم بعدم الاستكانة ، وبمجاورة الأسود العنسي ومصاولته « فعرفنا القوة ووثقنا النصر » (٨٤) •

ثالثاً : هناك من قبائل اليمن وعشائرها من ثبتوا على إسلامهم ، ورفضوا

مؤزارة الأسود العنسى ووقفوا الى جانب الاسلام والمسلمين \* بل لقد اعترض بعضهم — مثل عامر بن شهر وذى زود وذى مران وذى الكلاع وذى ظليم — على الأسود العنسى ، وكاتبوا معاذ بن جبل وأمراء المسلمين «وبذلوا لنا النصر وكاتبناهم ، وأمرناهم ألا يحركو شيئاً حتى نبرم الأمر » \* وهؤلاء استجابوا لرسالة النبی التي أرسلها لهم ، وأعلنوا ثباتهم على مبدأ الاسلام « واهتاجوا لذلك حين جاء كتاب النبی (ص) » \* وانضم الى هذا الفريق جماعة من غير العرب من أهل نجران ، استجابوا للنبي عندما كتب اليهم « فثبتوا وتنحوا وانضقوا الى مكان واحد » (٨٥) \*

وسرعان ما فقت تحركات المسلمين في عضد الأسود العنسى ، « فأحس بالهلاك » \* على أن الخطر الذي عصف به وأجهز عليه جاء من الداخل وليس من الخارج ، إذ اجتمعت الاطراف المعادية له ، ووضعوا خطة لقتله ، فنقبوا عليه داره واغتالوه ، حتى اذا ما طلع الفجر نادوا بالأذان وبأن لا اله الا الله وبأن محمدا رسول الله ، وأن عبهة كذاب (الأسود) \* ولم يلبث أن تفرق أتباع الأسود « وخلصت صنعاء والجند ، وأعز الله الاسلام وأهله ، وتنافسنا الامارة ، ورجع أصحاب النبی (ص) الى أعمالهم ، فاصطلحنا على معاذ بن جبل ، فكان يصلى بنا » (٨٦) \*

وشاءت الأقدار أن يأتي خبر ذلك النبی (ص) من ليلته ، وأن يتوفى — عليه الصلاة والسلام — صبيحة تلك الليلة \* وقد استغرقت حركة الأسود العنسى — من أولها الى آخرها — ثلاثة أشهر ، وقيل أربعة ، عادت بعدها الأمور في اليمن الى ما كانت عليه « واعتذر الناس ، وكانوا حديثي عهد بالجاهلية » (٨٧) \*

ولم تكن ردة الأسود العنسى الحركة الوحيدة من نوعها في أواخر أيام الرسول (ص) فقد حدث أيضا في السنة العاشرة للهجرة — والغالب بعد حجة الوداع — أن كتب مسيلمة الكذاب الى الرسول (ص) يدعى أنه أشرك

معه • وجاء فى كتابه « من مسييلة رسول الله ! سلام عليك ، فانى قد اشتركت فى الامر معك ، وان لنا نصف الأرض ولقريش نصف الأرض • ولكن قريشا قوميا يمتدون » •

وعندما قدم على النبى (ص) رسولان بهذا الكتاب ، قال لهما (ص) :  
 افما تقولان انتما ؟ قالا : نقول كما قال • فقال : اما والله لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكما • ثم كتب الى مسييلة « بسم الله الرحمن الرحيم •  
 من محمد رسول الله الى مسييلة الكذاب • سلام على من اتبع الهدى • اما بعد ، فان الأرض لله يورثها من يشاء من عبادة ، والعاقبة للمتقين » •

وفى الوقت الذى أخذ نفوذ مسييلة يزداد حتى غلب على اليمامة ، ادعى طليحة النبوة ، وعسكر بسميراء • وكان أن بعث طليحة ابن أخيه حبال الى النبى (ص) يدعو الى المواعدة ويخبره خبره • وقال حبال : ان الذى ياتيه ذو النون • فقال : لقد سمى ملكا فقال حبال : انا ابن خويلد • فقال النبى (ص) : قتلك الله وحرمتك الشهادة •

وعلى الرغم مما كان يعانى منه الرسول (ص) من آلام المرض ، فانه ظل يذب عن الاسلام فى مختلف الجبهات « وظل طليحة ومسييلة وأشـبـابهم بالارسل » • ولكن قضاء الله حل برسوله الكريم قبل أن يستأصل الفتنة من جذورها •

وفى اللحظة التى قبض رسول الله (ص) كان أسامة بن زيد قد غادر المدينة على رأس حملته متجها الى حيث قتل أبوه زيد بن حارثة من أرض الشام ، وهى الجهة التى كان الرسول (ص) قد أمره بالمسير اليها • وعندما بلغ أسامة الخبر ، وهو لا يزال على مقربة من المدينة ، توقف عن المسير وقال لعمر — رضى الله عنهما — « ارجع الى خليفة رسول الله فاستأذنه — يأذن لى أن أرجع بالناس — فان معى وجوه الناس وحدهم ، ولا آمن على خليفة



رسول الله ( ص ) وثقل رسول الله ( ص ) ، وأثقال المسلمين أن يتخطفهم  
المشركون ٠٠٠ » .

ويبدو أن أسامة كان يدرك الموقف على حقيقته في تلك المرحلة الدقيقة  
من تاريخ الأمة الإسلامية ٠ حقيقة أن الانصار والمهاجرين استطاعوا في  
سقيفة بني ساعدة أن يتخطوا الأزمة الخطيرة الخاصة باختيار خليفة لرسول  
الله ( ص ) ولكن أبا بكر الصديق - رضى الله عنه - ولى الخلافة في وقت  
صعب ، ظهر فيه أن مصير الأمة الناشئة غدا في كفة الميزان ، بعد أن « ارتدت  
العرب ، اما عامة واما خاصة من كل قبيلة ، ونجم النفاق ، واشرايت اليهود  
والنصارى ٠ والمسلمون كالغنم في الليلة المطيرة الشتائية ، لفقد  
نبيهم (ص) ٠٠٠ » .

ولا نستطيع أن ننكر أن انتشار خبر وفاة الرسول ( ص ) أثار موجة  
واسعة من التشكك بين بعض العرب في حقيقة رسالته ٠ ذلك أنهم - بفكر  
الجاهلية وعقليتها - ظنوا أن هذه الشخصية التي لم يرها كثير منهم وانما  
سمعوا فقط عنها ، مفروض فيها البقاء والخلود ، ولو كانوا قد ألموا بالقرآن  
واستوعبوه ، لما وقعوا في هذه الاوهم ، ولأدركوا قوله تعالى « انك ميت  
وأنهم ميئون » (٨٨) وقوله عز وجل « وما جعلنا لبشر قبلك الخلد أفان مت  
فهم الخالدون » (٨٩) .

وزاد من موجة التشكك هذه ما حدث من خلاف بين الصحابة أنفسهم  
حول من يكون له الأمر بعد الرسول ( ص ) ، ان قال المهاجرون « منا الأمراء  
ومنكم الوزراء » فقالت الأنصار « بل منا أمير ومنكم أمير » ٠ وحدث هذا في  
مرحلة لا تزال نعة العصبية القبلية متأججة في القلوب ، وكثير من القبائل -  
كما أسلفنا - تحسد الرسول ( ص ) وتحسد قريش ، على ما تحقق لهم من  
مكانة على المستويين الفردي والقبلي ٠ وكانت النتيجة أن أخذت بعض القبائل  
تستعيد ذكرى أمجادها وأيامها ، لتدشد المبررات التي تمكنها من المطالبة

بالزعامة العليا على العرب جميعا ، مثلما تحقق لقريش • فلما آل أمر الخلافة الى أبى بكر الصديق - رضى الله عنه - لم تستطع هذه القبائل اخفاء خيبة أملها ، وحنقها لأن الأمر خرج من يدها ، فأعلنت تمرداها ، ورأت فى استمرار زعامة قريش بعد وفاة الرسول ( ص ) نوعا من الازلال لها ، ومثاقاة للتقاليد التى جرى عليها العرب من قبل •

وقد أدرك كثير من المسلمين أن مثل هذه الظروف تتطلب تجميع قوى الاسلام وحشدوا ، وأشفقوا من أن يترك جوف الدولة الاسلامية مشتتة بالفتنة ، فى حين يتجه جيش كبير بقيادة أسامة بن زيد - يضم صفوة المجاهدين وعلى رأسهم حشد من الانصار والمهاجرين - الى أطراف بلاد الشام • وكان أن واجه بعضهم الخليفة الجديد بهذه الحقيقة ، وقالوا له « ان هؤلاء جل المسلمين • والعرب على ما ترى قد انتفضت بك ، فليس ينبغى لك أن تفرق عنك جماعة المسلمين » • ولكن أبابكر رفض فى اصرار أن يستجيب لرأى هؤلاء ، واعتبر ذلك نقضا لقرار اتخذه رسول الله (ص) ، فرد عليهم قائلا « والذي نفس أبى بكر بيده ، لو ظننت أن السباع تخطفنى لأنفذت بعث أسامة كما أمر به رسول الله ، ولو لم يبق غيرى لأنفذته » (٩٠) • أما عمر الذى أرسله أسامة الى أبى بكر يستأذنه فى الرجوع ، فقد رد عليه أبو بكر قائلا « لو خطفتنى الكلاب والذئاب لم أرد به قضاء قضى به رسول الله ( ص ) » •

ولاشك فى أن خروج أسامة الى الشام شجع الخارجين والمرتدين ، بعد أن أحسوا بتشتت قوى المسلمين فى وقت افتقدوا نبيهم • وتوضح احدى الروايات التى رواها الطبرى صدى وفاة النبى (ص) من ناحية ، وخروج حملة أسامة من ناحية أخرى ، فى توسيع حركة العصيان والردة ، اذ تقول الرواية « لما مات رسول الله ( ص ) ، وفصل أسامة ، ارتدت العرب عوام أو خواص ، وتوحدى مسيلحة وطليحة ، فاستغلظ أمرهما ، واجتمع على طليحة عوام طيء وأسد » (٩١) •

على أن الخليفة أبا بكر أثبت أنه أهل للنهوض بالأمانة ، فأخذ يتصرف في حكمة وشجاعة وحزم ، ورفض أن يساوم المرتدين على ركن واحد من أركان الاسلام ، أو يتخلى عن مبدأ من مبادئ السياسة التي وضعها الرسول (ص) . ان الأمر لم يكن مجرد فتنة محلية ، وإنما كان مستقبل الاسلام كعقيدة ورسالة ونظام ، فضلا عن كونه يعبر عن مستقبل أمة ناشئة ، أراد الله تعالى أن تكون خيراً أمة أخرجت للناس . لقد كان الأمر أيضا يتعلق بمصير دولة وليدة أسست على التقوى ، مفروض فيها أن تنمو وتستمر لتحمل رسالة الاسلام بعيدا الى مختلف أركان العالم .

وكما أطلق على سنة تسع للهجرة اسم « سنة الوفود » لأن فيها « ضربت وفود العرب من كل وجه » على الرسول ( ص ) تشهر اسلامها والدخول في دين الله ، كذلك فإننا نعتبر سنة إحدى عشرة للهجرة «سنة وفود» ولكنها وفود من نوع آخر ، قدمت على خليفة رسول الله ( ص ) تعان رجوعها عن الاسلام . وإذا بالخليفة أبي بكر يجد نفسه « وقد جاءته وفود العرب مرتين . . وارتدت من كل قبيلة عامة أو خاصة ، الأقريشا وثقيفا . . وارتدت سائر الناس بكل مكان » ( ٩٢ ) .

والحق ان صمود أبي بكر أمام تلك العاصفة استرعى انتباه المعاصرين وغير المعاصرين . وفي ذلك قال ضرار بن الأزور « ما رأيت أحدا - ليس رسول الله (ص) - املاً بحرب شعواء من أبي بكر » ( ٩٣ ) . ولم يشأ أبو بكر أن ينتظر عودة أسامة وصحبه من حملتهم على الأطراف الجنوبية لبلاد الشام ، وإنما شرع فوراً في التخطيط لمواجهة الأزمة ، حيث ان الموقف لم يعد يحتمل أى تباطؤ ، وأخذ يتطور تطورا سريعا اتسعت فيه دائرة الخروج عن الاسلام وطاعة دولة الاسلام .

وقد اختار أبو بكر - رضى الله عنه - أن يقتفى أثر الرسول ( ص ) في سياسته تجاه المرتدين ، فبدأ بإرسال رسل اليهم يدعوهم الى التوبة والعودة



الى حظيرة الطاعة \* بذلك « حاربهم بما كان رسول الله ( ص ) حاربهم بالرسول » (٩٤) وفى نفس الوقت كانت وفود المرتدين قد وصلت الى المدينة تجلب ردتها ، فنزلوا على وجوه الناس بالمدينة ، فأنزلوهم - ما خلا عياسا - فتحملوا بهم على أبى بكر على أن يقيموا الصلاة وعلى ألا يؤتوا الزكاة ، فعزم الله لأبى بكر على الحق ، ورفض ذلك بشدة وحرّم ، وردهم قاذلا : « اى ممنونى عقالا لجاهنتهم عليه » (٩٥) .

ويبدو أن وفود المرتدين عندما انقلبوا عائدين الى عشائرتهم وقبائلهم ، أخبروهم بقلة أهل المدينة وخلوها من المدافعين - فى غيبة أسامة ورفاقه - وأطعموهم فى الاستيلاء عليها \* ومن جهة أخرى فإن أبى بكر أحس بما يتهدد المدينة - عاصمة الدولة ومثوى الرسول ( ص ) - من خطر ، فأقام على حراستها نفرا ، منهم : على والزبير وطلحة وعبدالله بن مسعود ، رضى الله عنهم \* ثم ان أبى بكر رأى أن يبصر أهل المدينة بحقيقة الموقف حتى يأخذوا حذرهم ويكونوا معه فى الصورة ، فاجتمع معهم فى المسجد ، وقال لهم « أن الأرض كافرة (٩٦) \* وقد رأى وقدهم منكم قلة ، وانكم لا تدرون الايلا تؤتون أم نهارا ، وأدناهم منكم على بريد \* وقد كان القوم يأملون أن نقبل منهم ونوادعهم \* وقد أبينا عليهم ، ونبذنا عليهم عهدهم ، فاستعدوا وأعدوا » .

• وكان أن حدث ما توقعه أبو بكر ، فلم تمض ثلاثة أيام حتى طرقت المرتدون المدينة ليلا ، فثبت لهم المسلمون القائمون بالحراسة \* ولكن يبدو أن المسلمين لم يستطيعوا أن يحرزوا نصرا سريعا على المهاجمين ، ولم يتمكنوا من ردهم على أدبارهم بسبب قلة عددهم ، الأمر الذى أطع المرتدين ، فبعثوا الى قومهم بالخبر ، فقدموا عليهم .

وفى تلك الشدة ، أظهر أبو بكر ثباتا كبيرا ، « غبات ليلته يتهيا ، فعبىء الناس \* ثم خرج على كعبيه من أعجاز ليلته يمشى ، وعلى ميمنته النعمان بن قعرن ، وعلى ميسرته عبدالله بن مقرن ، وعلى الساقة سويد بن مقرن معه

الزكاي » . وبنى المسلمون خطتهم على أساس مفاجأة العدو « فما سمعوا للمسلمين همسا ولا حسا حتى وضعوا فيهم السيوف » وكانت معركة حامية ، أخذ فيها المرتدة على غرة ، بحيث ما كادت تبزغ الشمس الا وكانوا - على كثرتهم - قد ولوا الأدبار ، والمسلمون يطاردونهم ، وقد ارتفعت أصواتهم بنداء « الله أكبر ٠٠٠ الله أكبر ٠٠٠ » (٩٧) .

وكانت هذه الموقعة « أول الفتح » فذل بها المشركون ٠٠ وعز المسلمون بوقعة أبي بكر ٠٠ ولم يسع المتمردون أزاء تلك الصدمة سوى الانتقام ممن كان فيهم من المسلمين ، فوثب عليهم ذبيان وعبس « فقتلوهم كل قتلة » ولما سمع أبو بكر ذلك ، حلف ليقتلن في المشركين كل قتلة ، وليقتلن في كل قبيلة بمن قُتلوا من المسلمين وزيادة (٩٨) .

وكان لانتصار المسلمين ، وبخاصة في أنقاذ مدينة رسول الله ( ص ) من خطر المشتركين رد فعل واضح ، سواء في صفوف المسلمين ، أو في صفوف أعدائهم « فازداد المسلمون ثباتا على دينهم في كل قبيلة ، وازداد المشركون انعكاسا من أمرهم في كل قبيلة » . ولا أدل على صدق هذا النصر من أن بعض القبائل والعشائر سارعت الى إرسال الزكاة الواجبة عليها الى المدينة ، مثل صفوان والزبرقان وعدى (٩٩) .

ولم تكد تمر أيام على هذا النصر حتى وصل أسامة بن زيد عائدا من حملته الناجحة التي استغرقت قرابة سبعين يوما ، أغار فيها على الحمقتين ، وعاقب بنى الضبيب من جذام وبنى ضليل من لخم . فلما وصل أسامة بن زيد استخلفه أبو بكر على المدينة - ويقال استخلف سنانا الضمرى - وخرج هو لقتال المرتدين ، فالتقى بالبرق ببنى عبس وذبيان وجماعة من بنى عبد مناة بن كنانة ، فحلت بهم الهزيمة ، ثم رجع أبو بكر الى المدينة .

ويلاحظ أن أبا بكر لم يشأ أن يشن هجومه الشامل على المرتدين الا بعد أن يستجم جند أسامة ، ويستريحوا من عناء الحملة التي قاموا بها على

جنوب الشام ، « فلما أراح أسامة وجنده ظهرهم وحجوا » خرج أبو بكر على رأس الجند الى ذى القصة — وهو موضع على بعد بريد من المدينة تجاه نجد — وهناك « قطع الجند وعقد الألوية » • وقد عقد الخليفة أحد عشر لواءا من المسلمين من أهل القوة ، وحدد لكل منهم وجهته وخطته وهدفه على النحو التالي (١٠٠) :

١ — عقد لخالد بن الوليد ، وأمره بطليحة بن خويلد ، فإذا فرغ سار الى مالك بن نويرة بالبطاح ، ان أقام له •

٢ — وعقد لعكرمة بن أبي جهل ، وأمره بمسيلمة •

٣ — وللمهاجر بن أبي أمية ، وأمره بجنود العنسي ، وبمعونة الابتاء على قيس بن المكشوح ، ومن أعانه من أهل اليمن عليهم ، ثم يمضي الى كنده بحضرموت •

٤ — ولخالد بن سعيد بن العاص ، وكان قد قدم على حين ذلك فترك عمله (١٠١) وبعثه على الحقتين من مشارف الشام •

٥ — ولعمرو بن العاص الى جماع قضاة ووديعة والحارث •

٦ — ولحذيفة بن محصن الغلفاني وأمره بأهل دبا •

٧ — ولعرفجة بن هرثمة ، وأمره بمهرة •

٨ — وبعث شرحبيل بن حسنة في أثر عكرمة بن أبي جهل ، وقال : اذا

فرغ من اليمامة فالحق بقضاة ، وأنت على خيلك تقابل أهل الردة •

٩ — والطريقة بن حاجز ، وأمره ببني سليم ، ومن معهم من هوزان •

١٠ — والسويد بن مقرن ، وأمره بتهامة اليمن •

١١ — والمعلم بن الحضرمي ، وأمره بالبحرين •

وبدراسة التوزيع السابق للهجمات التي نظمها الخليفة أبو بكر ضد

المرتدين ، يمكننا أن نخرج بالحقائق الآتية :

أولا : مدى خطورة الموقف عندئذ بالنسبة للإسلام والدولة الإسلامية •

فالخارجون على الدين والدولة انتشروا من مشارف الشام شمالا حتى



حضر موت ومهرة واليمن وبحرها جنوبا • ومن البحرين وعمان والخليج شرقا حتى شاطئ البحر الأحمر غربا • ناهينا بالقبائل التي ارتدت في قلب شبه الجزيرة العربية - مثل غطفان وعبس وذبيان ، والقبائل الضاربة في نجد • بل ان بعض القبائل على مشارف الحجاز - مثل هوازن - وعلى أبواب المدينة عاصمة الدولة - مثل بنى سليم - أعلنت خروجها وردتها •

وهكذا ولى أبو بكر منصب الخلافة في وقت بدا أن البناء الكبير الذي أقامه الرسول (ص) قد أخذ يترنح ، وكان القبائل العربية في شتى أنحاء شبه الجزيرة كانت على موعد ، لتعلن النكوص على أعقابها ، والخروج على طاعة الحكومة الإسلامية بالمدينة •

ثانيا : يصور لنا الوضع عظم المسؤولية التي ألقيت على كاهل أبي بكر ، والجهد الكبير الذي بذله - هو ومن ألّف حوله من كبار الصحابة - لانقاذ الموقف • لقد كان عليهم النهوض بالاسلام من الكربة التي ألّت به ، واحياء شعائر دين الله وتثبيت أوتاده ، واعادة فتح الأبواب ، واعلاء سلطة الدولة بعد أن زعزع المتمردون أركانها •

ثالثا : كان المؤمنون في ذلك الدور يمثلون قلة عددية ، عليها أن تواجه الاكثرية الساحقة من الخارجيين والمرتدين وغير الثابتين على الاسلام • لذا لم يكن للمؤمنين سوى سلاح الاعتماد على الله وعلى النفس ، ايمانا بقوله تعالى « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » وعلى رأس كل مجموعة من هذه القلة المؤمنة ، جعل أبو بكر اللواء لأحد الصحابة المعروفين بحسن البلاء •

هذا وقد تمسك أبو بكر في مواجهة المرتدين بمبادئ ثابتة لا يحيد عنها،

أهمها :-

١ - عدم التفريط أو التساهل في تطبيق أى ركن من أركان الاسلام ،

أو المقايضة والمساومة على أسس الدين •

٢ - دعم الروح المعنوية عند المسلمين بتذكيرهم بأحكام القرآن الكريم ، وما يشر إليه الله به المجاهدين والصابرين من أجر وحسن ثواب ، والتماس الأبنوة الحسنة من سيرة الرسول عليه الصلاة والسلام .

٣ - كسب تأييد القلة التي مازالت على أسلامها أو على شيء منه ، وانعاش بذور الاسلام في قلوب افرادها لتكون عوناً لجيوش المجاهدين ضد أعداء الاسلام .

٤ - التمسك بسياسة الحزم تجاه المشركين . حقيقة ان أبا بكر حرص على أن يدعهم الى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، وحاول في جميع الحالات أن يبدأ باقناعهم بالعودة الى دائرة الاسلام . ولكنه في حاله اصرارهم على موقفهم وعدم استجابتهم لداعى الحق « حلف ليقتلن في المشركين كل قتلة » ، ولم تلبث سياسة الحزم هذه أن أقت أكلها « فازداد المسلمون لها ثباتاً على دينهم في كل قبيلة ، وازداد المشركون انعكاساً من أمرهم في كل قبيلة » (١٠٢) .

أما الخطة التي وضعها أبو بكر والاستراتيجية التي اتبعها في التصدي للمرتدين ، فقد قامت على عدة أركان أهمها :

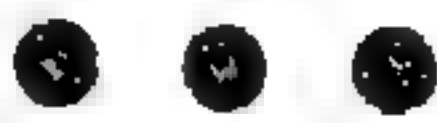
( ١ ) اذا كان أبو بكر قد أنفذ أحد عشر جيشاً لمحاربة المرتدين ، فإن استراتيجيته تضمنت أحكام التعاون بين هذه الجيوش جميعاً ، بحيث لا تعمل كأنها جيوش منفصلة تحت قيادات مستقلة ، وإنما هي - رغم تباعد المكان - جهاز واحد ، قد تلتقى - أو ياتقى بعضها ببعض - لتفترق ، ثم تفترق لتلتقى وكان ذلك في الوقت الذي بقى أبو بكر في مقره بالمدينة ، متخذاً منها ما يشبه غرفة العمليات التي يدير منها التحركات الحربية ضد المرتدين . مثال

ذلك أن أبا بكر عندما أرسل خالدًا لمحاربة طليحة « أمره أن يبدأ بطيء على  
الاكتاف ، ثم يكون وجهه على البذاخة ، ثم يثلبت بالبسطاح • ولا يريم إذا فرغ  
من قوم ، حتى يحدث إليه ويأمره بذلك » !

(ب) عندما أرسل أبو بكر جيوشه الأحد عشر إلى مختلف أنحاء شبه  
الجزيرة لمحاربة المرتدين ، احتفظ في المدينة بقوة تسمى قلب الدولة ، وبعدد من  
كبار الصحابة يستشيرهم ويشاركونه في توجيه سياسة الدولة في تلك الفترة  
العصبية ، وذلك تمشيا مع مبادئ الإسلام في الشورى ، وعدم الاستبداد  
بالرأى • وهذا هو السر في عدم ظهور أسماء بعض اللامعين من كبار الصحابة  
في الجيوش التي وجهها أبو بكر ضد الخارجين والمرتدين •

(ج) أدرك أبو بكر أن هناك أعدادا من المسلمين داخل المناطق التي  
شمكت حركة العصيان والردة • وقد حرص أبو بكر على هؤلاء المسلمين من  
أن يتعرضوا للنقمة تيار الشرك الذي أحاط بهم • ولذا فانه أمر قادة الجند  
باستنفار من يمرون بهم من أهل القوة من المسلمين من جهة ، وبضرورة  
« تخلف بعض أهل القوة لمنع بلادهم من جهة أخرى » (١٠٣) •

( د ) الحرب خدعة ، طبق أبو بكر هذا المبدأ في خطته التي وضعها  
لضرب الخارجين والمرتدين ، فعمل على خديعتهم والتظاهر بأن جيوش المسلمين  
تنوى شيئا ، وهي في حقيقة الأمر تستهدف شيئا آخر • من ذلك أن أبا بكر  
عندما بعث خالدًا لقتال المرتدين ، فإنه أظهر « أنه خارج إلى خيبر ، ومنصب  
عليه منها حتى يلاقية بالاكناف ، اكناف سلمى » • أما خالد فقد أظهر أنه  
خارج إلى خيبر - للملاقة أبي بكر ومن معه - ثم منصّب عليهم • وأنجلت هذه  
الخدعة على طيء « ففقد ذلك طيئا وبطاهم عن طليحة » (١٠٤) •





وخير ما يوضح سياسة أبى بكر تجاه المرتدين ويلقى اذواء على الخطة التى وضعها لمواجهة حركتهم ، ذلك الكتاب الذى بعث به الى عرب شبه الجزيرة ، وخاصة القبائل التى أعلنت عصيانها وردتها ، وهو كتاب واحد أرسله اليهم جميعا بنفس الصيغة (١٠٥) ونظرا لأهمية هذا الكتاب — حيث أنه يعكس سياسة أبى بكر والأسلوب الذى اتبعه فى مواجهة هذه الفتنة — فإننا سندعم فى دراستنا له الى تقسيمه الى فقرات نتناول كلا منها بالشرح والتعليق :

أولا : « بسم الله الرحمن الرحيم • من أبى بكر خليفة رسول الله ( ص ) الى من بلغه كتابى هذا من عامة وخاصة ، أقام على اسلامه أو رجع عنه • سلام على من اتبع الهدى ولم يرجع بعد الهدى الى الضلالة والعمى • فأنى أحمد اليكم الله الذى لا اله الا هو ، وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله • نقر بما جاء به ، ونكفر من أبى ونجاهده » •

نخرج من هذه الفقرة بما يلى :

١ — حرص أبو بكر على أن يبدأ خطابه باسم الله ، وأن يوضح صفته الى مخاطب بها الناس ويتعامل معهم بمقتضاها • أنه خليفة رسول الله ، بمعنى أن منزلته من الأمة كمنزلة الرسول ( ص ) ، له عليهم ما للرسول (ص) من الولاية العامة والطاعة التامة ، والقيام على شئون دينهم ودنياهم •

٢ — بخلاف ما ذكرته المصادر من أن أبا بكر وجه كتابه هذا الى «قبائل العرب المرتدة» (١٠٦) فإننا نلمس فى افتتاحية هذا الكتاب أنه حرص على توجيه هذا الكتاب « الى من بلغه كتابى هذا من عامة وخاصة ، أقام على اسلامه أو رجع عنه » • ومعنى هذا أنه أراد بكتابه أن يكون بيانا للناس جميعا ، سواء من بقى على الطاعة أو خرج عنها • وبعبارة أخرى أنه استهدف من هذا الكتاب أن يكون نذيرا للخارجين ، فى حين يتخذ من الذين أقاموا على اسلامهم شهداء عليهم •

٣ - وبعد أن يوجه خطابه الى الجميع ، اذا به يختص بتحية الاسلام -  
بالاسلام - من اتبع الهدى فقط ، أى من آمن بالاسلام وثبت عليه ولم يرجع الى  
الضلالة . أما غيرهم من المرتدين والخارجين فلا سلام عليهم . ويذكر الجميع  
بشعار الاسلام وأول ركن من أركانه ، وهو شهادة أن لا اله الا الله وحده  
لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله .

٤ - وفى ختام هذه المقدمة يعلن أبو بكر أقراره بكل ما جاء به متمد  
( ص ) ، وتكفيره لكل من ينكر ذلك ، ويتعهد بجهاد الكفار .

ثانيا : « أما بعد ، فان الله تعالى أرسل محمدا بالحق من عنده الى خلقه  
بشيرا ونذيرا ، وداعيا الى الله بأذنه وسراجا منيرا ، لينذر من كان حيا ،  
ويحق القول على الكافرين . فهدى الله بالحق من أجاب اليه . وضرب رسول  
الله (ص) - بأذنه - من أدبر عنه ، حتى صار الى الاسلام طوعا وكرها . »

انزل أبو بكر فى هذه المقدمة الى توضيح هذه الرسالة المحمدية ثم بيان  
الاسلوب الذى اتخذه النبي ( ص ) لتحقيق هذا الهدف « لينذر من كان حيا  
ويحق القول على الكافرين » ثم حرص أبو بكر على أن يذكر الجميع بأن  
الرسول ( ص ) اتبع الحزم فى سياسته تجاه المشركين والكفار فضرب من  
أدبر وتولى ، حتى دخل الجميع فى الاسلام « طوعا وكرها » .

ثالثا : « ثم توفى الله رسوله ( ص ) ، وقد نفذ لأمر الله ، ونصح لأمته ،  
وقضى الذى عليه . وكان الله قد بين له ذلك - ولأهل الاسلام - فى الكتاب  
الذى أنزل فقال « انك ميت وأنهم ميتون » (١٠٧) وقال « وما جعلنا لبشر من  
قبلك الخلد أفان مت فهم الخالدون » (١٠٨) وقال للمؤمنين « وما محمد الا  
رسول قد خلت من قبله الرسل أفان مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ، ومن  
ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا ، وسيجزي الله الشاكرين » (١٠٩) فمن  
كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله وحده لا شريك له ،

فإن «الله الله» بالموصاد...، حتى قتيوم لا يموت ، ولا تأخذ سنة ولا نوم ، حافظ لأمره ، منتقم من عدوه يجزيه » .

من الواضح أن أبا بكر أراد بهذه الفقرة من كتابه أن يرد على ذلك الفريق الذي عجب لموت الرسول ( ص ) فيذكرهم بما جاء في كتاب الله من أن محمدا بشر ، يجري عليه ما يجري على سائر البشر من حياة وموت . وتخصيص فقرة طويلة من كتاب أبي بكر لهذه المسألة بالذات ، يعكس ما كان للامر من أهمية في تفكير المعاصرين ، وفي ادعاءات الخارجين والمرتدين بالذات . من ذلك أنه عندما ذاع خبر وفاة الرسول (ص) قام عيينة بن حصن ذي غطفان وقال « وقد مات محمد وبقي طليحة » (١١٠) أما عبد قيس بالبحرين فقد قالت عندما ارتدت وسمعت بموت النبي ( ص ) « لو كان محمد نبيا لما مات » (١١١) وهذان المثالان قليل من كثير .

وفي الرقت الذي أوضح أبو بكر صفة محمد - عليه الصلاة والسلام - البشرية ، أبرز قدرة الله عز وجل ، وأنه حتى لا يموت ، لا تأخذ سنة ولا نوم ، يجزي الصادقين بصدقهم ، ويجزي الذين أساءوا بما عملوا .

رابعا : « وأني أوصيكم بتقوى الله . وما جاءكم به نبيكم (ص) . وأن تهتدوا بهداه ، وأن تعتصموا ببدين الله . فإن كل من لم يهده الله ضال ، وكل من لم يعافه مبتلى . وكل من لم يعنه الله مخذول ، فمن هداه الله كان مهتديا . ومن أضله كان ضالا . قال الله تعالى « من يهد الله فهو المهتد ، ومن يضلل فلن تجد له وليا مرشدا » (١١٢) ولم يقبل منه في الدنيا عمل حتى يقربه ، ولم يقبل منه في الآخرة طرف ولا عدل » .

وفي هذه الفقرة ينتقل أبو بكر في كتابه بشيء من المنطق الهادي المقنع إلى تقديم النصيح للناس بتقوى الله واتباع ما جاء به رسوله عليه الصلاة والسلام ، والاعتصام بدينه . وهو في خلال ذلك يبشر المهتدين



بثواب الله ويحذر الضالين من عذابه . وهكذا فإنه أوضح أن الأمر كله لله ،  
من ثواب وعقاب .

خامسا : « وقد بلغنى رجوع من رجع منكم عن دينه بعد أن أقر بالاسلام  
وعمل به ، اغترارا بالله وجهالة بأمره ، واجابة للشيطان . قال الله تعالى «وإن  
قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ، فسق عن أمر  
ربه ، افتخذونه وذريته أولياء من دونى وهم لكم عدو ، بئس للظالمين بدلا» (١١٣)  
وقال « أن الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا إنما يدعو حزبه ليكونوا من  
أصحاب السعير » .

عند هذه الفقرة اقترب أبو بكر فى خطابه من صلب الموضوع ، فأشار الى ما  
بلغه من ردة بعضهم عن الاسلام وخروجهم عن طاعة الله . وأوضح لهم أن  
هذا من عمل الشيطان ، وحذرهم من المصير الذى ينتظر أولياء الشيطان  
وحزبه .

سادسا : « وانى بعثت اليكم فلانا فى جيش من المهاجرين والانصار  
والتابعين باحسان . وأمرته ألا يقاتل أحدا ولا يقتله حتى يدعوه الى داعية  
الله . فمن استجاب له وأقر وكف وعمل صالحا ، قبل منه وأعانه عليه . ومن  
أبى أمرت أن يقاتله على ذلك ، ثم لا يبقى على أحد منهم قدر عليه . وأن يحرقهم  
بالنار ويقتلهم كل قتلة . وأن يسبى النساء والذرارى ولا يقبل من أحد الا  
الاسلام ، فمن اتبعه فهو خير له ، ومن تركه فلن يعجز الله » .

بعد أن أوضح أبو بكر فى الفقرات السابقة حكم الله فى الضالين ،  
وأظهر أبعاد الأمانة الملقاه على عاتقه بوصفه خليفة رسول الله (ص) فى  
« حراسة الدين وسياسة الدنيا به » على قول ابن خلدون (١١٥) كشف النقاب  
فى هذه الفقرة عن خطته العامة تجاه الخارجين والمرتدين . وتقوم هذه الخطة  
على أساس دعوتهم بالحسنى الى داعية الله ، فان استجابوا قبلت توبتهم ،

ومن لم يستجب ليست له الا الحرقة بالنار والقتل بالسيف ، وسبى النساء والعذارى .

وهذه السياسة هي التي أخذت بها أئمة الفقهاء ، إذ أجمع جمهورهم على ضرورة امهال من يرتد عن الاسلام ثلاثة ايام بلياليها ، يستتاب فيها ، ويدعى الى الاسلام « بلا جوع ولا عطش ، بل يطعم ويسقى من ماله وبلا معاقبة » لأنه ربما قد دخلت عليه شبهة ارتد لأجلها . ولذا وجب أن يستمهل ليفكر ما قد يؤدي الى زوال الشبهة . فإذا انقضت هذه المهلة ، ولم يهتد الى الحق وجب قتله ، لأن بقاءه يشكل فتنة تصيب الاسلام وتهدد كيان المسلمين (١١٦) .

سابعاً : « وقد أمرت رسولى أن يقرأ كتابى فى كل مجمع لكم . والداعية لأذان . فإذا أذن المسلمون فأذنوا ، كفوا عنهم . وإن لم يؤذنوا عاجلوهم . وإن أذنوا أسألوهم ما عليهم ، فإن أبوا عاجلوهم ، وإن أقرؤا قبل منهم . وحملهم ما ينبغى لهم . . . » .

وأخيراً اختتم أبو بكر كتابه بأن حدد أسلوب التفاهم والتوصل الى قرار لحسم الموقف مع المرتدين ، أما المسلم وأما الحرب ، وقد جعل أبو بكر من الأذان علامة للاستجابة والرضوخ وإعلان التوبة والدخول فى طاعة الله . فإذا أذن المسلمون من جانبهم ، وجب على الطرف الآخر أن يأذنوا ، فيكون ذلك إعلاناً لشهادتهم بأن لا اله الا الله وبأن محمداً رسول الله . وفى هذه الحالة يكف المسلمون عنهم . فإذا لم يجب المرتدون بالأذان ، اعتبر ذلك اصراراً منهم على موقفهم فى الخروج من الاسلام .

على أن الاستجابة بترديد الأذان ينبغى أن تأتى مشفوعة بإقامة ركن آخر من أركان الدين ، هو إيتاء الزكاة . وقد سبق أن أشرنا الى أن موضوع الزكاة كان مثار جدل كبير فى حركة الردة ، وسبباً أساسياً فى خروج المرتدين لذا احتاط أبو بكر لهذا الأمر ، واعتبر الأذان وحده غير كاف لإعلان الامتثال

والطاعة ، وانما اشترط ايتاء الزكاة ، وهو ما عبر عنه بعبارة « وان اذنوا استألوهم ما عليهم فان أبوا عاجلوهم » . ومعنى ذلك أنهم اذا امتنعوا عن دفع ما وجب عليهم من زكاة ، وجب قتالهم دون ابطاء .



هذا وقد حرص أبو بكر على أن يصل كتابه السابق الى القبائل قبل وصول جنده اليها . ويتضح ذلك من عبارة ذكرها الطبرى « فنفذت الرسل بالكتب امام الجنود » (١١٧) .

ثم ان خليفة رسول الله (ص) لم ينس أن يزود أمراء الجند بعهد يوصيهم فيه بمهامهم ويحدد لهم اطار عملهم ، ويرسم لهم أسلوب ذلك العمل . وفيما يبنى نص عهد أبى بكر لأمراء الجند :

« بسم الله الرحمن الرحيم . هذا عهد من أبى بكر خليفة رسول الله (ص) لفلان ، حين بعثه فيمن بعثه لقتال من رجع عن الاسلام ، وعهد اليه أن يتقى الله ما استطاع من أمره كله ، سره وعلايته ، وأمره بالجد فى أمر الله ، ومجاهدة من تولى عنه ، ورجع عن الاسلام الى أمانى الشيطان . بعد أن يعذر اليهم ، فيدعوهم بداعية الاسلام ، فان أجابوه أمسك عنهم ، وان لم يجيبوه شن غاراته حتى يقرؤا له ، ثم ينبئهم بالذى عليهم والذى لهم ، فيأخذ ما عليهم ويعطيهم الذى لهم ، لا ينظرهم ولايرد المسلمين عن قتال عدوهم . فمن أجاب الى أمر الله عز وجل وأقر له ، قبل ذلك منه وأعانه عليه بالمعروف . وانما يقاتل من كفر بالله على الاقرار بما جاء من عند الله . فاذا أجاب الدعوة لم يكن عليه سبيل ، وكان الله حسيبه فيما استمر به . ومن لم يجب داعية الله قتل وقوتل حيث كان ، وحيث بلغ مراغمه ، لا يقبل من أحد شيئاً أعطاه الاسلام ، فمن أجابه وأقره قبل منه وعلمه ، ومن أبى قتله ، فإن أظهره الله عليه قتل منهم كل قتلة بالسلاح والنيران ، ثم قسم ما أفاء الله عليه ، الا الخمس فانه يبلغناه ، وأن يمنع أصحابه العجلة والفساد ، وألا يدخل فيهم حشوا حتى يعرفهم



ويعلم ما هم ، لا يكونوا عيوناً ، ولئلا يؤتى المسلمون من قبلهم • وأن يقتصد بالمسلمين ويرفق بهم في السير والمنزل ويتفقدتهم ، ولا يعجل بعضهم عن بعض ، ويستوصى بالمسلمين في حسن الصحبة ولين القول » ( ١١٨ ) •

ونرى أن هذا العهد يتفق مع ما هو معروف من وصايا دأب الرسول ( ص ) ومن بعده الخلفاء — على تزويد أمراء الجند بها عند خروجهم للجهاد ، وتضم طرقاً من آداب الاسلام في الجهاد •

وفي هذا العهد نجد الخليفة أبا بكر يوصي أمراء الجند بتقوى الله في السر والعلن ، والجد في أمر الله ، وفي مجاهدة من تولى ورجع عن الاسلام ، والا يحملوا الناس الا ما وجب عليهم ، في حدود ما أمر به الاسلام ، مع مراعاة تجنب كل من يستجيب للداعية الله • أما من لم يجب فينبغي أن يقاتل ويقتل دون رحمة أو هوداة • ويذكر أبو بكر أمراء الجيش بحكم الله عز وجل في الغنيمة ، وفقاً لقوله تعالى « واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسة وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » ( ١١٩ ) •

وفي جميع الحالات ينبغي على أمير الجيش أن يأخذ حذره من العدو ، ومن عساه يندس في جيشه من عيون العدو وجواسيسه ، وأن يمنع رجاله من الفساد ، وأن يعنى بأمر جنده فلا يحملهم فوق طاقتهم ، ويرفق بهم في الصحبة والقول •

وفي ضوء هذه التوجيهات ، خرجت الجيوش الاسلامية الأحد عشر للقضاء على أفسح الأخطار التي واجهت الاسلام ودولته في المهد • ولا شك في أن جيوش المسلمين كانت تمثل قلة عديده اذا قورنت بجموع المرتدين ، بعد أن اتسعت حركتهم حتى استوعبت غالبية قبائل شبه الجزيرة العربية • ولكن المسلمين تساحوا بسلاح الايمان ، وهو سلاح قوى افتقر اليه خصومهم ، واستمدوا الثقة من قوله تعالى « كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله » ( ١٢٠ ) •

ومن بين أمراء الجيوش الإسلامية الذين أبلوا بلاءاً حسناً في تلك المعركة المصيرية ، برز اسم خالد بن الوليد بوصفه الرجل الذي تحمل العبء الأكبر في اخماد الفتنة (١٢١) \* وكان الخليفة أبو بكر قد أمر خالداً « أن يبدأ بطيء » ولكن عدياً بن حاتم الذي كان أبو بكر قد بعثه قبل خالد إلى طيء استطاع أن يؤثر عليهم ، مستخدماً في ذلك أسلوباً يجمع بين الترغيب والتهديد \* ذلك أنهم رفضوا الاستجابة له في أول الأمر ، وقالوا « لا نبايع أبا الفيصل أبداً » وعندئذ أئذروهم عدى ، وقال لهم « لقد أتاكم قوم ليبين حريمكم ، ولتكنه بالفحل الأكبر ، فشأنكم به » \* وعندئذ خافوا ورضخوا ، وطلبوا إمهالهم حتى يستعيدوا من عند طليحة رجالهم ، والا قتلهم \* وكان أن أسرع عدى إلى استقبال خالد — وهو في طريقه إليهم — وطلب منه إمهالهم وعدم التسرع بالوثوب عليهم ، حتى تم الأمر وعادت طيء إلى الإسلام \* وعندما اتجه خالد يريد جديلة ، استمهله عدى بن حاتم مرة أخرى ، وأسرع إليهم يدعوهم إلى الإسلام فأجابوه ، وانضم إلى جيش المسلمين منهم ألف راكب « فكان خير مولود ولد في أرض طيء وأعظمه بركة عليهم » (١٢٢) \*

وسرعان ما غدت طيء قوة للمسلمين في حربهم ضد المرتدين ، وخاصة طليحة وأتباعه \* ويقال أن خالداً عندما اقترب من طليحة بعث عكاشة بن محصن وثابت بن أقرم ، طليعة ، أي لاستطلاع أخبار العدو ، فظفر بهما طليحة وقومه وقتلتهما \* وكان أن جزع خالد ورجاله عندما مروا ورأوا ثابت بن أقرم قتيلاً ، وعكاشة بن محصن صريعاً ، وقالوا « سيدان من سادات المسلمين وفارسان من فرسانهم » \* ولما لمس خالد ما حل بأصحابه من جزع ، حاول أن يخفف عنهم ويبعث الطمأنينة في نفوسهم ، فقال لهم « هل لكم إلى أن أميل بكم إلى حي من أحياء العرب كثير عددهم ، شديدة شوكتهم ، لم يرتد منهم عن الإسلام أحد ؟ » \* فقال له رجاله « ومن هذا الحي تعنى ؟ فنعم والله الحي هو » \* قال لهم « طيء » فقالوا « وفقك الله \* نعم الرأي رأيت » فأنصرف بهم حتى نزل بالجيش في طيء \*

ونخرج من هذه القصة بحقيقة ، هي أن بعض القبائل التي اعتبرها التاريخ مرتدة - مثل طيء - كانت في حقيقة الأمر ضحية مزيج من عدة أحاسيس ومشاعر ، تفاعلت في نفوس أبنائها نتيجة عدم تغلغل العقيدة الإسلامية ، في قلوبهم من ناحية ، واستمرار وقوعهم تحت تأثير أوضاع الجاهلية وأفكارها من ناحية ثانية، وارتباطهم بروابط الأحلاف والمجاهلة وحسن الجوار مع القبائل الأخرى من جهة ثالثة . هذا فضلا عما راوه في بعض أحكام الإسلام من تضيق على حريتهم وانتقاص من سطوتهم وتحميلهم أعباء ، هم في غنى عن تحملها . ومثل هؤلاء كانوا في حاجة الى مزيد من الاقناع بالحكمة والموعظة الحسنة ، والتعريف بأحكام الإسلام وأهدافه ، والتبصرة بمزايا الحياة الجديدة تحت مظلة الإسلام . وهذا كان يتعذر تحقيقه في بضع سنين . ومهما يكن من أمر ، فإن الهزيمة حلت بالمرتدين - فريقا بعد آخر - وذلك في مدى أشهر قليلة . أما طليحة فقد انكسر في موقعة بزاخة ، ففر الى الشام مصطحبا امرأته ، وقال لاتباعه « من استطاع أن يفعل مثل ما فعلت وينجس بأهله فليفعل » ولم يلبث أن خضع من كان انضم اليه من فزارة وعيينة وأسد وغطفان ، ومن ارتد من طيء ، وقالوا « ندخل فيما خرجنا منه ، ونؤمن بالله ورسوله ، ونسلم لحكمه في أموالنا وأنفسنا » (١٢٣) .

ويروى الطبري أن طليحة مضى حتى نزل كلب على النقع ، فأسلم . وكان أسامة هناك حين بلغه أن أسدا وغطفان وعامرا قد أسلموا . ثم خرج نحو مكة معتمرا في أماره أبي بكر ، ومر بجنابات المدينة ، فقبل لأبي بكر « هذا طليحة » . فقال « ما اصنع به ! خلوا عنه ، فقد هداه الله للإسلام » . ومضى طليحة نحو مكة ف قضى عمرته . ولما مات أبو بكر واستخلف عمر ، أتى طليحة لبيعة عمر ، فقال له عمر « أنت قاتل عكاشة وثابت ! والله لا أحبك أبدا » . فقال « يا أمير المؤمنين ، ما ترى من رجلين أكرمهما الله بيدي ! ولم يهنئ بإيديهما » . فبايعه عمر ، ثم قال له « ياخذع ، ما بقى من كهنتك ؟ » قال « نفخة أو نفختان بالكير » . ثم رجع الى دار قومه حتى خرج الى



العراق (١٢٤) .

وبعد أن حلت الهزيمة بأهل بزاخة ، أقبلت بنو عامر يقولون « ندخل فيما خرجنا منه » . فبايعهم خالد بن الوليد على ما بايع عليه أهل البذاخة ، ولم يقبل من أحد من أسد ولا غطفان ولا هوزان ولا سليم ولا طيء ، إلا أن يأتوه بالذين حرقوا وعدوا على أهل الاسلام فى حل ردتهم . وعندما أتوه بهم ، أمر خالد باحراقهم بالنيران ، ورضخهم بالحجارة ورمى بهم فى الجبال ، ونكسهم فى الآبار . . . وكتب خالد الى أبى بكر بذلك ، فأرسل اليه خليفة رسول الله (ص) يقول « جد فى أمر الله ولا تبنيين ، ولا تظفرن بأحد قتل المسلمين إلا قتلته وتكلى به غيره » . فأقام خالد على البذاخة شهرا فى طلب أولئك ، « فممنهم من أحرق وممنهم من قمطه ورضخه بالحجارة ، وممنهم من رمى به من رموس الجبال » ( ١٢٥ ) .

وسرعان ما تجمعت فلال غطفان وهوزان وسليم وغيرهم من المهزمين والتفوا فى ظفر حول سلمى ابنة مالك بن حذيفة بن بدر ، التى « استكشف أمرها وغلظ شأنها » . وأمرتهم بحرب خالد . ولكن خالد بن الوليد سار اليها ، وقاتلها بمن معه من المسلمين قتالا شديدا حتى سقطت قتيلة ، ومن حولها مائة رجل من أتباعها .

وأما سجاح بنت حارث التى تنبأت بعد موت الرسول (ص) فقد خرجت فى جماعة من قومها بنى تغلب بالجزيرة ، واتجهت الى اليمامة حيث كان مسيلمة الكذاب قد قوى أمره ، فتزوج منها ، وصالحها على أن يحمل اليها النصف من غلات اليمامة ، وطلب منها أن تنصرف ، فانصرفت الى مقرها بالجزيرة . ويقال انها ظلت هناك فى بنى تغلب حتى كان عام الجماعة ، فنقلهم معاوية من الجزيرة الى الكوفة ، فجاءت معهم سجاح « وحسن اسلامها » ( ١٣٦ ) .

وأما مسيلمة ، فقد وجه أبو بكر خالد بن الوليد اليه ، فأنزل به وبجماعته الهزيمة فى يوم عقرباء ، وقتل مسيلمة . وقد أظهر خالد فى ذلك

اليوم من الشجاعة ما سجلته الأخبار ، فكان ينادى وسط المعركة «يامحمداه» .  
وكان لا يبرز له أحد من العدو الا قتله (١٢٧) وقيل أنه قتل من بنى حنيقة في  
عقرباء بضعة آلاف (١٢٨) .

وهكذا كانت المعركة بين خالد بن الوليد من ناحية ، والمرتدين من  
ناحية أخرى عنيفة ضارية ، أظهر فيها من الحزم والجندية ما خلد اسمه ،  
وجعل « له في قتالهم الأثر العظيم » . ذلك أنه أدرك أن المعركة بالنسبة  
للاسلام والمسلمين هي معركة حياة أو موت ، فلم يتردد في موقف من المواقف ،  
ولم يستسلم للشكوك والظنون ، وانما جعل من نفسه سيفا مسلولا ضد أعداء  
الاسلام والخارجين عليه . على أنه يبدو أن افراطه في الحزم وحرصه على  
حسم الموقف ، أوقعه أحيانا في بعض الحرج . من ذلك أنه قتل مالك بن نويرة  
في بنى يربوع من تميم ، فقال بعضهم أنه قتل مسلما لظن ظنه خالد به وكلام  
سمعه عنه . ومن هؤلاء كان أبو قتاده الذي أنكر على خالد ذلك ، وأقسم  
أنه لا يقاتل تحت رايته .

ويقال ان عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - أنكر ذلك على خالد (١٢٩)  
واكن علينا أن نقدر خطورة الموقف ، وظروف المعركة ، وثقل الامانة التي  
القيت على كاهله ، وما كان مطالبا به من حسم الامر في سرعة وحزم .

وفي ذلك الوقت كان أهل البحرين قد ارتدوا عن الاسلام بعد وفاة  
النبي ، وقالوا « لو كان محمد نبيا لم يمت » . ولكن الجارود بن المعلى  
العبدى نصحهم وأوضح لهم أن محمدا ( ص ) مات مثملا مات غيره من  
الأنبياء السابقين . فآقتنع بكلامه عبد القيس . أما المرتدون فكانوا بزعامة الحطم  
بن ضبيعة فيمن اتبعه من بكر بن وائل وجموع من غير المرتدين ممن كان  
لا يزال كافرا . وهؤلاء أحاطوا بالمسلمين وحاصروهم ، حتى بعث اليهم أبو  
بكر العلاء بن الحضرمي ، وأمره بقتال أهل الردة بالبحرين . ويقال ان  
المسلمين سمعوا ضجة في معسكر المشركين ، فدرسوا فيهم من يتعرف خبرهم ،  
فأخبرهم أن القوم سكارى . وعندئذ « خرج المسلمون عليهم ، فوضعوا فيهم

السيف كيف شاقوا - وهرب الكفار ، فمن بين مبتددين ونجاح ومقتول ومأسور .  
واستولى المسلمون على المعسكر ، ولم يفلت رجل الا بما عليه ، .

ومثال هذا يقال عن نجاح الجيوش التي أرسلها أبو بكر للقضاء على ردة أهل عمان ومهرة وحضرموت وكندة . أما اليمن فيبدو أن الأحوال لم تهدأ بها تماما ، وأن بعض القبائل بها قد ارتدت ثانية ، ومنهم قيس بن عبد يغوث المكشوح . ولكن فيروز تصدى للمرتدين ، كما قدم المهاجر بن أبي أمية في جمع من مكة والطائف ، فقبض على قيس وأرسله إلى أبي بكر ، وانتهى الأمر باخضاع المرتدين باليمن (١٣٠) .

وهكذا تم للدولة الإسلامية في عهد أبي بكر التغلب على أكبر خطر هدها ، وهي بعد في المهد . وتجمع معظم الروايات على أن الفتوح في أهل الردة كانت كلها في سنة إحدى عشرة ، إلا أمر ربيعة بن بجير - في الحيرة جنوب الفرات - فإنه كان في ثلاث عشرة (١٣١) .

وتظهر مهارة الخليفة أبي بكر - رضي الله عنه - في أنه حرص على ألا يعطي القبائل العربية فرصة لالتقاط أنفاسها وتبديد طاقتها في مشاكل داخلية تؤثر على مسيرة الإسلام والدولة الإسلامية ، وإنما اختار أن يوجه إمكانات العرب المسلمين في شبه الجزيرة نحو حركة الفتوح - خارج شبه الجزيرة - بغية شق طريق لا يصل الدعوة الإسلامية إلى اسماع الشعوب المجاورة ، وتعطيم الحكومات التي شكلت حواجز أمام انتشار هذه الدعوة .

يروى الطبري أنه ما تكاد خالد بن الوليد يفرغ من أمر اليمامة حتى كتب إليه أبو بكر الصديق - وهو لا يزال مقيما باليمامة - يقول له « سر إلى العراق حتى تدخلها ، وأبدأ بفرج الهند - وهي الأبله - وتآلف أهل فارس ، ومن كان في ملكهم من الأمم » . وسواء كان خالد بن الوليد قد مضى من اليمامة إلى العراق مباشرة ، أو أنه اتجه إلى المدينة ، ومنها سار إلى العراق



حتى انتهى الى الحيرة حسب اختلاف الروايات (١٣٢) فالذى يعنينا من هذا الأمر أن ذلك حدث سنة اثنى عشرة للهجرة ، أى عندما تم اخماد جذوة حركة الردة ، بل ربما قبل أن تخدم تماما آخر بقايا تلك الجذوة فى بعض أطراف محدودة من شبه الجزيرة .

وبذلك فتح أبو بكر أمام المسلمين فى شبه الجزيرة العربية الباب على مصراعيه لحركة جديدة ، هى حركة الفتوح العربية الاسلامية ، التى اقبلت على الاسهام فيها شتى القبائل العربية - مع ما بينها من بقايا عداوات وثارات قديمة - وانطلقت ضد الفرس من ناحية ، وضد الروم من ناحية أخرى . وقد قدر لحركة الفتوح العربية الاسلامية ان تستمر فى عنفها ونشاطها أكثر من قرن من الزمان ، بحيث لم تكد تهدأ وتفتت ، ألا وكان الاسلام قد تأصل فعلا فى قلوب عرب شبه الجزيرة ، وأرتقى معظمهم من مرتبة الاسلام الى مرتبة الايمان .

ومع اتساع الدولة الاسلامية من بحر الظلمات - أو المحيط الأطلسى - غربا الى بلاد الهند وحدود الصين شرقا ، شغل المسلمون بالاسهام فى بناء حضارة جديدة ضخمة ، قدر لها أن تصبح أعظم حضارة عرفها العالم أجمع طوال العصور الوسطى ، وهى الحضارة الاسلامية العربية ، وكما يتضح من الاسم المركب لهذه الحضارة ، فانها استمدت عظمتها من مبادئ الاسلام ومثاله وروحه من ناحية ومن المهد الذى ولدت فيه بين احضان العروبة من ناحية أخرى . وحسب العرب فى عهدهم الجديد ، أنهم أحسوا بكونهم بناء الدولة وحمايتها ، ودعاة الاسلام وحاملو رسالته ، والمبشرون بعقيدته فى مختلف أرجاء الأرض .

## الحواشي والمراجع

- ١ - ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ، ص ٢٨٦ - ٢٩٠ ( سنة تسع للهجرة )
- ٢ - ابن الأثير : الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ، ص ٢١٥ ( السنة السادسة للهجرة ) .
- ٣ - Massignon : Annuaire de Monde Musulman, p. 210
- ٤ - سورة الزخرف ٢٢ - ٢٣ ، سورة لقمان ، ٢١
- ٥ - سورة الحجرات ، ١٤
- ٦ - تفسير الطبرى ، ج ٢٦ ، ص ١٤١
- ٧ - أبو حيان : التفسير الكبير ، ج ٨ ، ص ١١٦ ( طبعة الرياض ) .
- ٨ - ابن منظور : لسان العرب - مادة سلم .
- ٩ - الزمخشري : تفسير الكشاف ، ج ٤ ، ص ٣٧٦
- ١٠ - مصطفى عمارة . جواهر البخارى وشرح القسطلانى ، ص ٥٣ .
- ١١ - أنظر تفسير ابن كثير .
- ١٢ - تفسير الطبرى : سورة الحجرات ، ج ٢٦ ، ص ١٤١ .
- ١٣ - تاريخ الطبرى ( تاريخ الرسل والملوك ) - ج ٣ ، ص ٢٧٤ - تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة - دار المعارف - الطبعة الرابعة ١٩٦٢ .
- ١٤ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٧٤ .
- ١٥ - إى الى أيام أبى الفرج الأصفهاني صاحب كتاب الاغانى ( القرن الرابع الهجرى - العاشق للميلاد ) .
- ١٦ - إى بالبادية .
- ١٧ - سورة التوبة ، ٦٠ .
- ١٨ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٢٩ ( سنة ١١ هـ ) .
- ١٩ - سورة التوبة ، ١٠٣
- ٢٠ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٤١ - ٢٤٢ .
- ٢١ - المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢٤٤ .
- ٢٢ - نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٤٤٤
- ٢٣ - نفس المصدر ، ج ٣ ، ص ٢٥١ .

- ٢٤ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٣٠٦ ، كتاب الاغانى الفرج الاصـفهانى ، ج ١٤ ص ٧٥ .
- ٢٥ - مقدمة ابن خلدون - الفصل التاسع من الفصل الثالث من الكتاب الاول ، ص ١٦٤ .
- ٢٦ - نفس المصدر والصفحة .
- ٢٧ - سورة الانفال ، ص ٦٣ .
- ٢٨ - المسعودى : مروح الذهب ، ج ٢ ص ١٨٣ .
- ٢٩ - قيل فى بعض الاساطير ان سد مارب تصدع بسبب قارة نخرت بعض جدرانه .
- ٣٠ - سورة النمل .
- ٣١ - ابن الاثير : الكامل ، ج ٦ ص ٤٣٢ ( سنة ٢١٨ هـ ) .
- ٣٢ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٥٥ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٣٣ - المصدر السابق ، نفس الجزء والسنة ، ص ٢٥٧ .
- ٣٤ - المصدر السابق ، نفس الجزء ، ص ٢٨٦ .
- ٣٥ - جمع سحق ، وهى الطويلة من النخل .
- ٣٦ - اى مجذبة من الماء .
- ٣٧ - يعنى نهار الرجال بن عنفوة ، كان قد هاجر الى النبى ( ص ) وقرأ القرآن وفقه فى الدين ، فبعثه معلما لاهل اليمامة ، وليشغب على مسيلمة ، فكان اعظم فتنة على بنى حنيفة من مسيلمة ، اذ شهد مسيلمة انه سمع محمدا (ص) يقول انه قد اشترك معه .
- ٣٨ - الفسيل ، صغار النخل .
- ٣٩ - السجل : دلو به ماء .
- ٤٠ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، سنة ١١ هـ .
- ٤١ - اى سقط شعر رأسه .
- ٤٢ - تحول لسانه من السين الى الثاء ، ومن الراء الى الغين .
- ٤٣ - الحائل هنا البستان .
- ٤٤ - الوضوء - بفتح الواو - الماء يتوضأ به .
- ٤٥ - كان رجل من المهريية قدم على النبى ( ص ) فأخذ وضوءه معه الى اليمامة ، فأفرغه فى بئر ، ثم نزع وسقى . وكانت أرضه تهوم فروت وجزأت وصارت خضراء مهتزة .
- ٤٦ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٨٥ ، سنة ١١ هـ .
- ٤٧ - المصدر السابق ، ج ٣ ص ٢٦٠ ، سنة ١١ هـ .
- ٤٨ - الصيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ( تحقيق مصطفى السقا وزميله ) .



- ٤٩ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٨٢ ، ابن الاثير : الكامل ، ج ٢ ص ٢٦١ .
- ٥٠ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ، ص ٢٧٢ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٥١ - الصفاق : الغشاء الذى تحت الجلد .
- ٥٢ - تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ٢٧٢ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٥٣ المصدر السابق - نفس الجزء والصفحة .
- ٥٤ - الطحمة . سواد الليل .
- ٥٥ - الادلم . الاسود الطويل .
- ٥٦ - الجزع الازل . الدهر .
- ٥٧ - أى قطعوها .
- ٥٨ - ياقوت . معجم البلدان ، ج ١ ص ٢٥٥ .
- ٥٩ - ابن الاثير . الكامل ، ج ٢ ، ص ٢١٥ ( السنة السادسة للهجرة ) .
- ٦٠ - المسعودى مروج الذهب ومعادن الجوهر ، ج ٢ ص ١٧٢ ، ١٨٥ - ١٩٣ .
- ٦١ - يقصد بالجزيرة هنا الجزء الشمالى من شبه الجزيرة العربية الذى يعرف باسم بادية الجزيرة . يقول أبو الفدا « ماكان من حد الأنبار الى بالس الى تيماء ووادى الغدى ، فهو بادية الجزيرة » تقويم البلدان ، ص ٨٠ .
- ٦٢ - ابن الاثير . الكامل فى التاريخ ، ج ٢ ص ٣٥٤ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٦٣ - السيرة النبوية لابن هشام ، ( تحقيق الأستاذ مصطفى السقا وزميليه ، الطبعة الثالثة ) - الجزء الرابع ، ص ٢٠٥ .
- ٦٤ - المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة
- ٦٥ - سورة الحجرات ، ٤
- ٦٦ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢٠٨ .
- ٦٧ - سورة النساء ، ص ٣٦
- ٦٨ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢١٤
- ٦٩ - المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٢٢٣
- ٧٠ - السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ، ص ٢٣٠
- ٧١ - نفس المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٢٣٧
- ٧٢ - السيرة النبوية لابن هشام ج ٤ ، ص ٢٤١
- ٧٣ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ٢٣٥
- ٧٤ - سورة البقرة ٤٣ ، ١١٠

- ٧٥ — السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٤٦ .  
تاريخ الطبرى ، ج ٣ ص ١٤٧ .
- ٧٦ — الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ١٨٥ ( السنة الحادية عشرة ) .
- ٧٧ — السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٩١
- ٧٨ — الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ١٤٧ ( السنة العاشرة ) .
- ٧٩ — السيرة النبوية لابن هشام ، ج ٤ ص ٢٩١ .
- ٨٠ — يعنى زيد بن حارثة والد أسامة . وكان الرسول (ص) فى غزوة مؤتة سنة ثمان للهجرة قد استعمل زيد بن حارثة على المسلمين فى تلك الغزوة ، وقال « ان أصيب زيد فجعفر بن أبى طالب . فان أصيب جعفر فعبد الله بن رواحة » . فقال جعفر « ما كنت اذهب أن تستعمل على زيدا » . فقال الرسول (ص) « امض فانك لا تدري أى ذلك خير » .  
أطهر : ابن الأثير : أسد الغابة فى معرفة الصحابة ( طبعة كتاب الشعب بالقاهرة ) .  
ج ٢ ص ٢٨٣ ترجمة زيد بن حارثة رقم ١٨٢٩ ، ج ١ ص ٧٩  
ترجمة أسامة بن زيد رقم ٨٤ .
- ٨١ — الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ١٨٦ ( سنة ١١ هـ ) .
- ٨٢ — الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٣١
- ٨٣ — الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٣٢
- ٨٤ — الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٣٠
- ٨٥ — الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٣٢
- ٨٦ — الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٣٥
- ٨٧ — الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٢٣٩
- ٨٨ — سورة الزمر ، ٣٠
- ٨٩ — سورة الأنبياء ، ٢٤
- ٩٠ — الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٢٥ ( سنة ١١ هـ )
- ٩١ — الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٢ ( سنة ١١ هـ )
- ٩٢ — الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤١ — ٢٤٢
- ٩٣ — الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٨
- ٩٤ — نفس المصدر والجزء ، ص ٢٤٣
- ٩٥ — الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ص ٢٤٤ . وقد جاء فيه أنه أراد بالعقال الحبل الذى يحقل به البعير الذى كان يؤخذ فى الصدقة ، لأن على صاحبها التسليم . وقيل أنه أراد مايساوى عقلا من حقوق الصدقة .  
وقيل أراد بالعقال صدقة العام . يقال أخذ المحسوق عقلا هذا العام أى أخذ منهم

• صدقته

٩٦ - أى مظلمة

٩٧ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٤٥ - ٢٤٦

٩٨ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ، ص ٢٤٧

٩٩ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٦

١٠٠ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٨

١٠١ - كان الرسول (ص) قد أرسل فى السنة العاشرة للهجرة خالد بن سعيد بن العاص

- صحبة فروة بن مسيك المرادى - على مراد وزبيد ومنحج كلها ، فكان على الصدقات

الى أن توفى الرسل (ص) - ابن الأثير : الكامل ، ج ٢ ، ص ٢٩٦ - ٢٩٧

١٠٢ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧

١٠٣ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٨

١٠٤ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٣

١٠٥ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١

١٠٦ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٠ - ٢٥١

١٠٧ - سورة الزمر ، ٣٠

١٠٨ - سورة الأنبياء ، ٣٤

١٠٩ - سورة آل عمران ، ١٤٤

١١٠ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥٧

١١١ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٣٠٢

١١٢ - سورة الكهف ، ١٧

١١٣ - سورة الكهف ، ٥٠

١١٤ - سورة فاطر ، ٦

١١٥ - المقدمة ، ص ١٦٦

١١٦ - الدردير : الشرح الكبير ، باب الردة ، ج ٢ ، ص ٢٧٠ ( بولاق ١٣١٩ هـ )

وحاشية الدسوقي ، ج ٤ ، ص ٢٦٧

١١٧ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥١

١١٨ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ، ص ٢٥١ - ٢٥٢

١١٩ - سورة الانفال ، ٤١

١٢٠ - سورة البقرة ، ٢٤٩

١٢١ - انظر ترجمته فى كتاب ( اسد الغابة فى معرفة الصحابة ) لابن الأثير

ج ٢ ، ص ١٠٩ - ١١٢ ، ترجمة رقم ١٣٩٩ ( طبعة كتاب الشعب بالقاهرة )



- ١٢٢ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٥٤
- ١٢٣ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٢٥٦
- ١٢٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٦١
- ١٢٥ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٦٢ - ٢٦٣
- ١٢٦ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٧٥ .
- ١٢٧ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٩٢
- ١٢٨ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٩٧
- ١٢٩ - ان الاثير : اسد الغابة فى معرفة الصحابة ، ج ٢ ص ١٠٩ - ١١٢  
ترجمة خالد بن الوليد ( رقم ١٣٩٩ ) .
- ١٣٠ - الطبرى . تاريخ الرسل والملوك ، ج ٣ ص ٣٢٣ وما بعدها .
- ١٣١ - الطبرى : تاريخ الرسل والملوك ، ج ٢ ص ٣١٤
- ١٣٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ٢٤٢ .

(٣)

الاسلام والتعريب





من الموضوعات التي اثارَت جدلاً كبيراً في التاريخ موضوع انتشار الاسلام من ناحية ، واللغة العربية من ناحية ثانية ، وما بين هاتين الظاهرتين من روابط \* ولو كان الامر مقتصرًا على مجرد ظاهرتين من الظواهر العابرة في التاريخ ، لما استحق كل هذا الجدل الطويل ، ولكنه يتخطى ذلك الى أن اكبر حضارة عرقها العالم أجمع في العصور الوسطى ، قامت على أساس هاتين الظاهرتين ، مما اكسب الموضوع صفة الأهمية والخطورة \* وبعبارة اخرى فان الحضارة الاسلامية العربية - التي غدت العالم الغربي الحديث بكثير من أسباب نهضته - قامت ، مثلما يتضح من اسمها ، على أساس دعامتين هما العروبة والاسلام ، بحيث كانت اللغة العربية هي الاداة التي عبرت بها هذه القوة الحضارية عن نفسها ، في حين كان الاسلام القوة الروحية التي اكسبتها شخصيتها ومثلها وفلسفتها ونظرتها الى الدنيا \*

ولتفسير ذلك نقول انه منذ خروج المسلمين مبشرين بدينهم من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد ، لم ينقطع النقاش حول تفسير حركة الفتوح العربية الاسلامية \* والحق انه كان لا بد وان تشد هذه الحركة اهتمام الباحثين ، وخاصة في الغرب الأوروبي ، لما ترقب عليها من آثار خطيرة بالنسبة لمسيرة الحضارة العالمية \* ذلك انه علينا أن نذكر انه حتى ظهور الاسلام ، كان حوض البحر المتوسط يمثل كتلة حضارية واحدة ظلت ترتبط بالتراث اليوناني الروماني ، وتدين بالديانة المسيحية . ولكن حدث أن جاءت حركة الفتوح العربية الاسلامية لتشطر هذه الكتلة الكبيرة الى شقين ، فظلت البلاد المطلة على الشواطئ الشمالية لذلك البحر

محتفظة بحضارتها الأوروبية - اليونانية الرومانية - وديانتها المسيحية ، فى حين تحولت البلاد المطلة على الشواطىء الشرقية والجنوبية لذلك البحر الى اللغة العربية والديانة الاسلامية . فاذا تذكرنا أنه حتى ذلك الوقت - ومنذ أقدم العصور - كان حوض البحر المتوسط يمثل الثقل الحضارى فى العالم المعروف أجمع ، أدركنا مدى ما ترتب على حركة الفتوح العربية الاسلامية من تطور حضارى خطير على مستوى الحضارة الانسانية . ولعل هذه الحقيقة هى التى دفعت مؤرخا مثل بيرين Pirenne الى أن يصير على اتخاذ حركة الفتوح العربية والاسلامية - فى القرن السابع للميلاد - وليس سقوط الامبراطورية الرومانية فى أواخر القرن الخامس ، حدا فاصلا بين العصور القديمة والوسطى (١) .

وقد تباينت الاراء حول حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بين متعصب لم ير فيها الا اندفاعا من تلك الاندفاعات التى خرجت عبر التاريخ من القارة الاسيوية بوجه عام ، ومن شبه الجزيرة العربية بوجه خاص ، لتؤثر فيما حولها من بلاد ، وبين منصف حاول أن يفهم طبيعة هذه الحركة بطريقة موضوعية بناءة ، ويفسرهما تفسيراً غير مغرض فى ضوء الحقائق التى واكبتهما وأحاطت بها واكسبتها طبيعتهما . وما زالت دور النشر تطالعنا حتى اليوم فى مختلف انحاء العالم وبمختلف اللغات بمؤلفات جديدة غن الاسلام والعروبة ، يتبنى فيها اصحابها وجهة النظر هذه أو تلك ، مما يجعلنا نحن المسلمين - بعد أن انقضى اربعة عشر قرنا على هجرة نبينا عليه افضل الصلوة والسلام من مكة الى المدينة - أحوج ما نكون الى اللقاء ببعض الاضواء على هذا الموضوع ، مستعرضين مختلف وجهات النظر المتضاربة حوله .

أما عن الاسلام ، فقد حاول بعض المستشرقين - مثل وليم ميور وكيثانى (٢) أن ينفى فكرة عموم الرسالة ، فادعوا أن النبى (ص) لم يتخط تفكيره شبه الجزيرة العربية ، وان الاسلام ديانة محلية قصد بها أهل شبه الجزيرة العربية وحدهم . وبناء على ذلك فان هذا المنظر من المستشرقين

استبعد ان يكون الرسول (ص) قد ارسل الى بعض الملوك والامراء خارج شبه الجزيرة يدعوهم الى الاسلام . ولكن روح الاسلام نفسه ونصوص القرآن الكريم - وهو دستور الاسلام المسلمين - والشواهد التاريخية، تكذب هذا الرأي تكذيباً قاطعاً، وتشهد على أن الرسالة المحمدية لم يقصد بها العرب وحدهم، لان الله ارسل محمداً (ص) رحمة للعالمين ، وشاهداً ومبشراً وتذكيراً ليهدي الناس كافة - وليس أهل شبه الجزيرة العربية فحسب - الى دين الحق (٣) .

ولا يستطيع باحث منصف ان ينفي ما جاء فى كتب السيرة والتاريخ من أن الرسول (ص) يادر فى السنة السادسة للهجرة بإرسال الرسل الى الملوك والأمراء يحملون كتباً يدعوهم فيها للدخول فى الاسلام ( ٤ ) . ومن هؤلاء الرسل دحية بن خليفة الكلبي الخزرجى مبعوث الرسول الى هرقل امبراطور الروم ، وعبد الله بن حذافة السهمي مبعوث الرسول الى كسرى ملك فارس ، وعمر بن أمية الضمري مبعوث الرسول الى نجاشي الحبشة ، وحاطب بن أبى بلتعة اللخمي مبعوث الرسول الى المقوقس فى مصر . هذا فضلاً عن عدد آخر من المبعوثين أرسلهم الرسول - عليه الصلاة والسلام - الى بعض القبائل العربية فى أطراف شبه الجزيرة . وجاءت نصوص الكتب التى أرسلها الرسول الى هؤلاء الملوك والأمراء فى مصادر التاريخ ، تغلب عليها جميعاً صفة الإيجاز ، ولا يكاد مضمونها يتجاوز الدعوة الى الاسلام بالحسنى ، والنصح والتحذير من عاقبة المضى فى طريق الضلال . ومن أمثلة هذه الكتب ذلك الذى أرسله الرسول ( ص ) الى هرقل امبراطور الروم ، ونصه : « بسم الله الرحمن الرحيم ، من محمد بن عبد الله ورسوله الى هرقل . السلام على من اتبع الهدى . أما بعد ، أسلم تسلم ، يؤتك الله أجرك مرتين . وأن توفيت عان اثم الاكاريين عليك » (٥) .

وقد تباينت ردود هؤلاء الملوك والأمراء ، فمنهم من أهان الرسول وامتنع عن الدعوة ، وقليل منهم جاء رده معتدلاً . ولكن الشيء الثابت أن أحداً منهم لم



يقبل الدعوة ، وأن كسرى وهزقل والمقوقس بوجه خاص رفضوا الاسلام ديناً . وجاءت خطورة هذا الرفض في أن هؤلاء الحكام لم يبلغوا الدعوة الى رعاياهم ، وانما وقفوا حاجزاً في طريق وصول دعوة الاسلام الى شعوبهم ، الأمر الذي تطلب تحطيم هذا الحاجز تحقيقاً لمبدأ عموم الرسالة ومن هذه النقطة بالذات انطلقت حركة الفتوح العربية الاسلامية ، بمعنى أن هذه الحركة استهدفت تحطيم الحكومات التي شكلت سدوداً وحواجز في طريق الدعوة الاسلامية ، وحالت دون وصولها الى الشعوب والافراد . وبعبارة أخرى فإن حركة الفتوح العربية الاسلامية لم تكن أكثر من وصول دعوة الاسلام الى مسامع الناس وابصارهم وقلوبهم، «فان اسلموا فقد اهتدوا، وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد» .

وهناك فريق من الباحثين حاولوا تعليل حركة الفتوح العربية الاسلامية بعوامل اقتصادية بحتة ، فاعتبروها حلقة في سلسلة الهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة العربية منذ العصور القديمة متجهة نحو شاطئ البحر المتوسط . ذلك أنه من الثابت علمياً أن شبه الجزيرة العربية تعرض في التاريخ القديم لدوار متعاقبة من الجفاف والمطر . وفي عصور الجفاف كانت تندفع هجرات من قلب شبه الجزيرة الى بلاد الشام وشاطئ البحر المتوسط ، ومن هذه الهجرات كانت هجرات الكنعانيين أو الفينيقيين والآراميين والعبريين . وإذا عمد بعض المغرضين على الربط بين حركة الفتوح العربية الاسلامية ، في القرن السابع للميلاد والهجرات التي خرجت من شبه الجزيرة في العصور القديمة ، فوصفوا حركة الفتوح العربية الاسلامية بأنها حلقة اخيرة في سلسلة تلك الهجرات . وبالتالي فإن مؤرخاً مثل بيكر Becker لم يتردد في القول بأن حركة الفتوح العربية الاسلامية في القرن السابع للميلاد ليست مفاجئة - كما تبدو - وانما هي حلقة اخيرة في سلسلة طويلة بدأت قبل ذلك بعدة قرون ، وادت الى خروج كثير من الهجرات السامية من قلب شبه الجزيرة العربية نتيجة لتقلب الاحوال الاقتصادية فيها ، وما اصاب البلاد

نتيجة لذلك من ضعف وتدهور ، يدل عليه انهيار سد مأرب في القرن السادس .  
وبعبارة أخرى فان تعرض شبه الجزيرة العربية لازمات اقتصادية هو الذى  
دفع شعوبها السامية الى الهجرة ، لا فرق فى ذلك بين الهجرات السابقة التى  
قادم بها الآراميون والكنعانيون وغيرهم ، وبين الهجرات اللاحقة التى قامت بها  
بعض القبائل العربية قبل ظهور الاسلام أو بعد ظهوره (٦) .

ويميل برنادر لويس الى مشاركة بيكر هذا الرأى ، فيقول أن بلاد العرب  
شهدت فى قديم الزمان خصبا عظيما أعقبه جفاف مستمر ، مما أدى الى زحف  
الصحراء على حساب الأراضى الخضراء ، فأخذ سكان البلاد يخرجون منها  
على شكل هجرات ، بعد ان ضاقت سبل العيش فى وجوههم (٧) . أما  
توماس أرنولد فيعبر عن هذه الفكرة تعبيرا أكثر جراءة وأوضح صراحة حين  
يقول : ان حركة التوسع العربى كانت هجرة جماعة نشطة ، دفعها الجوع  
والحرمان الى أن تهجر صحاريها المجدبة وتجتاح بلادا أكثر خصبا ، كانت  
ملكا لجيران أسعد منهم حظا (٨) .

وهنا نجد لزاما علينا أن نصحح فهما خاطئا وقع فيه كثيرون - حتى  
من المسلمين أنفسهم الذين رددوه فى الكتب المدرسية دون وعى - فقالوا ان  
حركة الفتوح العربية الاسلامية استهدفت نشر الاسلام ، وهو الأمر الذى  
فسره بعض المفرضين بان الاسلام انتشر بقوة السيف . والحقيقة أن حركة  
الفتوح الاسلامية ، انما انطلقت لتحطيم الحواجز التى اعترضت سبيل وصول  
دعوة الاسلام الى الشعوب ، وليس لفرض الاسلام . والذى حدث نتيجة  
لنجاح هذه الحركة فى تحطيم الحكومات التى شكلت عقبة فى وصول دعوة  
الاسلام الى مسامع الشعوب ، هو أن اعدادا كبيرة من الناس - وبخاصة فى  
الشام ومصر والعراق - تقبلت دعوة الاسلام ، وسارعت الى الدخول فيه  
عقب فتوح العرب لبلادهم . بل أن بعض الاساقفة ورؤساء الكنييسة نبذوا  
المسيحية وارتضوا الاسلام دينا ، مثل جرجيس اسقف البحرين ، واسقف  
اذربيجان اليعقوبى ، ومطران تكريت . وغيرهم (٩) .



وكان أن اعتبرت الكنيسة دهشة بالغة ، بل لقد تعرضت لصدمة حادة عنيفة ، عندما وجدت شعوبها — مثل أهل الشام ومصر — يتحولون بسرعة إلى الاسلام ، وهم الذين كانوا فى يوم من الأيام يمثلون قلعة الصمود بالنسبة للمسيحية ، عندما آمنوا بها وضحووا بالآلاف الشهداء فى سبيل تمسكهم بها واصرارهم عليها ، متحملين فى عناد وصبر ما انزلته بهم الحكوة الرومانية من ألوان الاضطهاد (١٠) . هذا فضلا عن أن هذه البلاد كانت المسرح الأول لنشاط المسيح عليه السلام ، عندما حملته أمه طفلا رضيعا وتنقلت به بين فلسطين ووادى النيل ، وحطت به الرحال فى مواضع مازال يقدها المسيحيون حتى اليوم ، ويحرصون على زيارتها والتبرك بها . يضاف الى ذلك أن أرض مصر والشام والعراق وافريقية صارت مسرحا لنشاط بعض رسل المسيحية وآباء الكنيسة الاوائل ، فأقاموا فيها كنائس ارتبطت بأسمائهم حتى اليوم (١١) .

فإذا أضفنا الى ذلك الدور الكبير الذى أسهم به أهل مصر والشام بالذات فى تطوير مفاهيم العقيدة المسيحية ، والاسهام فى حل المشاكل الفكرية التى ظهرت داخل محيطها فى القرون الستة الأولى من مولدها ، أدركنا ان هذه البلاد حظيت بمكانة خاصة فى المجتمع المسيحى . فالخلاف الشهير حول تفسير علاقة المسيح الابن بالاله الأب بدأ فى الاسكندرية بين اثنين من رجال الدين المسيحى — هما أريوس واثناسيوس . ومن مصر انطلقت هذه الشرارة لتحدث صراعا فكريا ومذهبيا خطيرا فى العالم المسيحى ، مشرقة ومغرب .

وعلى أرض مصر ولدت الرهبانية والديرية لأول مرة فى المسيحية ، وهى الحركة التى كان لها من النتائج الدينية والاجتماعية والفكرية والاثار الاقتصادية والسياسية ما ترك أثرا خطيرا فى العالم المسيحى أجمع طوال العصور الوسطى ، وترك بصماته فى الغرب الأوروبى من ناحية وفى دولة الروم — أى الامبراطورية البيزنطية فى شرق أوربا واسيا الصغرى والشام ومصر ، فضلا عن أرمينية وشمال العراق — من ناحية أخرى (١٢) . وعندما ظهر الخلاف فى العالم المسيحى حول طبيعة المسيح ليقسم العالم المسيحى بين



أنصار مذهب الطبيعة الواحدة — أو المينوفيزيت — وأنصار مذهب الطبيعتين — أو الملاكانيين — كانت مصر والشام بمثابة الساحة الرئيسية فى ذلك الجدل ، الذى تحول الى صراع رهيب بين جبهتين متعاديتين ، فى الوقت الذى ظهر الاسلام واخذ يتحرك لايصال دعوته الى خارج شبه الجزيرة العربية (١٣) .

وهكذا ، فان انتشار الاسلام بين المسيحيين فى أعقاب الفتوح العربية الاسلامية لم يكن بالأمر الهين الذى يمكن أن تتقبله الكنيسة ورجالها بسهولة . ودخول أهل مصر والشام بالذات فى الاسلام بتلك السرعة التى تم بها ، جاء ظاهرة غريبة لم تدر الكنيسة لها تفسيراً . ومهما يقال من أن مسيحيي مصر والشام — وجلهم من اليعاقبة — رحبوا بالاسلام بعد ما تعرضوا له من اضطهاد على أيدي حكامهم من الروم بسبب مخالفتهم لهم فى المذهب ، فان هذا لا يكفى فى حد ذاته ليكون مبرراً للسرعة الكبيرة التى تخلت بها غالبية أهل مصر والشام عن المسيحية ليدخلوا فى الاسلام (١٤) .

وكان من المتعذر على الكنيسة أن تعترف بأنه لا تعارض بين الاسلام والمسيحية ، وأن كلا منهما جاءت ديانة سماوية تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر ، كل ما فى الأمر هو أن محمداً ( ص ) جاء برسالة متممة لرسالة عيسى ( س ) . ولو تدبر رجال الكنيسة الأمر فى شيء من الهدوء لوجدوا أن القرآن الكريم كرم عيسى بن مريم تكريماً لم يحظ به نبي آخر من السابقين ، فنادى بالسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حياً . ولكن حدث فى موجة الاضطراب والفرع والاسى التى امت بالكنيسة أمام سرعة انتشار الاسلام ، أن الكنيسة ورجالها فى العصور الوسطى لم يجدوا سلاحاً قوياً يدافعون به عن وضعهم ويعلمون به ما يجرى حولهم من توسع سريع للاسلام على حساب المسيحية وديارها ، فادعوا أن الاسلام ينتشر بحد السيف ، وأن الجيوش الاسلامية خرجت من شبه الجزيرة العربية لتفرض الاسلام قسراً على أهالى البلاد التى تفتحها . وسرعان ما راجت هذه الأفكار بين البسطاء

واخذت تتناقضها الاجيال المتعاقبة فى العالم المسيحى ، ومازال تجد من يتبناها فى الكتب المدرسية التى تدرس فى العالم المسيحى بل بين صفوف بعض المستشرقين وأساتذة التاريخ .

على أنه وجد لحسن الحظ من المنصفين من تفهم روح الأسلام وعرف حقيقة انتشاره ، وربما اضطر أمام الحقائق الى الاعتراف بما لا يود كثيرون الاعتراف به . من ذلك ما يذكره توماس ارنولد من أن أقباط مصر الذين ذاقوا الأمرين فى العصر البيزنطى ، وجدوا فى الاسلام « حياة تقوم على الحرية الدينية التى لم ينعموا بها قبل ذلك بقرن من الزمان » . وليس هناك شاهد من الشواهد يدل على أن ارتدادهم عن دينهم القديم ودخولهم فى الاسلام على نطاق واسع كان راجعا الى اضطهاد أو ضغط يقوم على عدم التسامح من جانب حكامهم الجدد » (١٥) .

ولا شك فى أن هذا يتفق مع روح القرآن الكريم الذى نص صراحة على أنه « لا اكراه فى الدين قد تبين المرشد من الخى » (١٦) ، وقوله سبحانه وتعالى مخاطبا الرسول ( ص ) « ولو شاء ربك لامن من فى الأرض كلهم جنيا ، أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » (١٧) . وبعد أن حدد القرآن الكريم أسلوب الدعوة الى الاسلام بقوله تعالى « ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » ، امر - سبحانه وتعالى - بترك المعرضين من أهل الذمة وشأنهم حتى يتولى الله أمرهم « فان أسلموا فقد اهتدوا وأن تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد » . ولعله من الواضح أن هذا الأسلوب أبعد ما يكون عن محاولة فرض الاسلام بقوة السلاح . ومرة أخرى نقول أنه اذا كان السلاح قد استخدم ، فان ذلك حدث لتجسيم الحواجز التى اعترضت وصول دعوة الاسلام الى الشعوب ، وهى الحواجز المثلثة فى الحكومات القائمة عندئذ . وبإسقاط هذه الحكومات صار الطريق سالكا مفتوحا أمام الدعوة الإسلامية ، وعندئذ ترك الناس أجراء فى تقبل هذه الدعوة الجديدة



أو رفضها : ولا يخفى علينا أن أسقاط الحكومات التي وقفت في طريق انتشار الدعوة ترتبت عليه سيطرة العرب السياسية على البلاد التي أسقطوا حكوماتها ، الأمر الذي جعل بيكر يقول : أن سيطرة العرب السياسية هي التي انتشرت بحد السيف وليست العقيدة الإسلامية (١٨) .

ولا يوجد دليل واحد في الحوادث التي صاحبت الفتح العربي أو التي أعقبته يشير إلى أن العرب المسلمين أجبروا أهل البلاد المفتوحة على اعتناق الإسلام .

وإذا وجدت حالات لجأ فيها بعض الولاة إلى إكراه الأهالي على الدخول في الإسلام ، أو قام فيها بعض الحكام - خلفاء كانوا أو سلاطين - باضطهاد غير المسلمين ، فإن هذه الحالات نادرة وقليلة ، واستمرت فترات زمنية محدودة ، ولا يعبر أصحابها مطلقاً عن روح الإسلام وتسامحه . ويعترف بذلك أحد المؤرخين المحدثين ، إذ يقول « أما عن حمل الناس على الدخول في الإسلام أو اضطهادهم بأية وسيلة من وسائل الاضطهاد عقب الفتح العربي فإننا لا نسمع عن ذلك شيئاً » وفي الحق أن سياسة التسامح الديني التي أظهرها هؤلاء الفاتحون نحو الديانة المسيحية كان لها أكبر الأثر في تسهيل استيلائهم على هذه البلاد » (١٩) . بل لقد سمح المسلمون العرب للمسيحيين عادة فتح الشام ومصر بإقامة كنائس جديدة ، فضلاً عن ترميم وأصلاح الكنائس القديمة (٢٠) . وفي ذلك قال أحد أساقفة الكنيسة - عقب الفتح العربي لمصر - ما نصه : « أن العرب الذين فرضوا سيادتهم علينا يحترمون الديانة المسيحية ورجالها ، ولا ينتهكون حرية ديانتنا مطلقاً ، بل يقدمون المنح لكنائسنا وأديرتنا » (٢١) . واستمر هذا الاتجاه هو الغالب على سياسة المسلمين تجاه النصارى ، بدليل ما كتبه أحد بطاركة بيت المقدس بعد ذلك بأكثر من قرنين ( ٢٥٦ هـ = ٨٦٩ م ) إذ يقول :

“ Multam Benevolentiam Ostendunt (Saraceni) in nos,  
licentiam nobis praebentes accedificandi ecclesias nostras.”



وترجمتها الدقيقة هي « أن المسلمين - بقدر كبير من الغوايا الطيبة -  
يسمحون لنا ببناء كنائسنا » (٢٢) .

ومرة أخرى حاول المتعصبون ضد الاسلام تلمس بعض الاسباب الكاذبة  
للتعطيل سرعة انتشار الاسلام بين المسيحيين في البلاد التي فتحها المسلمون  
فقالوا ان المسلمين فرضوا الجزية على اهل الذمة لاجبارهم على الدخول في  
الاسلام ، وأن كثيرين من المسيحيين اختاروا الدخول في الاسلام ، لا عن  
اقتناع ، وانما فرارا من دفع الجزية (٢٣) .

وقد نسى هؤلاء - أو تناسوا - أن الجزية انما فرضت فقط على الرجال  
الاحرار الاصحاء القادرين على الكسب ، وأنه روعى في جمعها مبادئ  
العدل والرفق ، وفرق في تحديد قيمتها بين الغنى ومتوسط الحال والفقير ،  
بحيث اعفى من دفعها المساكين والاطفال وذوو العاهات المقعدون والنساء ،  
فضلا عن رهبان الدير (٢٤) . هذا فضلا عن أن الهدف من فرض الجزية  
ليس القاء عبء على كاهل اهل الذمة ، وانما تحقيق نوع من العدالة والتوازن  
بين المسلم الذي يدفع الزكاة ، والذمي كان مواطنا لابد من أن يسهم بشكل أو  
بآخر في تغطية النفقات التي تحتاجها مرافق الدولة ، والتي يتمتع هو  
بخدماتها . يضاف الى ذلك أن الذمي في ظل الدولة الاسلامية كان يحظى  
بحماية ارواحه وممتلكاته ، كما كان يعفى من الخدمة العسكرية في الوقت  
الذي يدفع فيه المسلم ضريبة الدم ليوفق لافراد المجتمع جميعا - من مسلمين  
وغير مسلمين - الأمن والسلام وحماية الأرواح والأعراض والممتلكات .

ومما يؤيد فكرة أن الجزية فرضت على اهل الذمة مقابل حماية ارواحهم  
حيث أن ديانتهم كانت تحول دون استخدامهم في جيوش المسلمين ، ما يروى  
عن اهل الحيرة أنهم قالوا في صراحة أنهم دفعوا الجزية مقابل « أن يمنعونا  
وأقربهم البغي من المسلمين وغيرهم » . كذلك سجل خالد بن الوليد في  
المعاهدة التي أبرمها مع بعض أهالي المدن المجاورة للحيرة ما نصه « فان

منعناكم فلنا الجزية والا فلا (٢٥) » وكانت أية جماعة مسيحية تقاثل الى جانب المسلمين. تعفى من الجزية ، مثلما حدث مع الجراجمة بجوار انطاكية (٢٦) .

فاذا تدبرنا قيمة الجزية ادركنا انها ليست بالثقل الذى يغرى انسانا على التخلي عن ديانته وعقيدة آبائه واجداده ، تهربا منها . ذلك ان اقصى ما كان يؤخذ من الرجل الثرى لم يتجاوز ثمانية واربعين درهما فى العام ، أى اقل من عشرة دولارات . ولا يعقل أن شعبا عنيدا مثل اقباط مصر - رفضوا أن يتخلوا عن المسيحية ، وتحملوا اضطهاد اباطرة الرومان طوال ثلاثة قرون ، ثم أبوا بعد ذلك أن يتخلوا عن مذهبهم الذى آمنوا به فى ظل المسيحية ، وقاسوا كثيرا من ألوان العذاب بسبب اصرارهم على عدم الدخول فى المذهب الذى آمن به اباطرة الدولة فى القسطنطينية (٢٧) - لا يعقل أن مثل هذا الشعب العنيد يتخلي عن المسيحية نفسها ويدخل فى الاسلام لمجرد التهرب من ثمانية واربعين درهما يدفعها الغنى الميسور ، وأربعة وعشرين درهما يدفعها متوسط الحال ، واثنى عشر درهما يدفعها فى العام الفقير الذى يتكسب .

ولا أدل على أن المسلمين لم يتخذوا الجزية أداة للضغط على أهل الكتاب من القصة الشهيرة التى رويت عن الخليفة الاموى عمر بن عبد العزيز (٩٩٠ - ١٠٢ هـ ٧١٧ - ٧٢٠ م ) عندما أرسل اليه واليه على مصر يشكو له تناقص خراج البلاد ، بسبب تزايد الدخول فى الاسلام ويقترح عليه عدم اعفاء من يدخلون فى الاسلام من الجزية . ولكن الخليفة عمر بن عبد العزيز رد على واليه قائلا « إن الله بعث محمدا داعيا ولم يبعثه جابيا » (٢٨) .

ثم ان هؤلاء الذين يدعون أن الاسلام انتشر تحت تأثير ضغوط سياسية أو عسكرية أو مالية ، نسوا ان روح الاسلام كانت أكبر مشجع لكثير ( م ٩ - تاريخ الاسلام )

من الجماعات المسيحية وغير المسيحية على الدخول فيه . ولعل من أشد  
الكتاب تعصبا ضد الاسلام والمسلمين في القرن السابع عشر للميلاد كان  
الكسندر روس الذي رمى الاسلام ونبيه ( ص ) وقرانه السكريم بأبشع  
التهم ( ٢٩ ) . ولكن هذا الكاتب نفسه اضطر الى الاعتراف بأن عظمة الاسلام  
تكمن في زوجه ومبادئه وشريعته وأسلوبه ، فيقول « ومن الحق ، لو قرأ  
المسيحيون بأهتمام شريعة المسلمين وتاريخهم وتدبروها ، لاستولت عليهم  
الحياة حين يشاهدون الى أي حد يحرص هؤلاء المسلمون على عبادتهم ومدى  
تقواهم وتصديقهم ، وإلى أي حد هم متفانون في اخلاصهم ، قانتون في  
مستأجدهم ، وإلى أي حد هم مطيعون لرئيسهم الروحي ، وإلى أي حد هم  
متهتمون بمراعاة أوقات الصلوات الخمس في كل يوم ، حيث يتواجدون مهما  
شغل مشاغلهم . ما أشد مراعاتهم دائما لصومهم من الفجر حتى المساء  
طول أيام الشهر ( رمضان ) بلا انقطاع . ما أكثر تواجد المسلمين وحرصهم ،  
وما أعظم ما يرى من عنايتهم بالغرباء في نزلهم ، سواء بالفقير أو النازح  
المسافر . لو تأملنا عدالتهم ونزاهتهم وسائر فضائلهم الخافية لخلنا من  
جمودنا ، سواء في عبادتنا أو في تراحمنا ، ومن جورنا وافراطنا وتعسفنا ،  
فلرب أن هؤلاء القوم سيقومون الحجة علينا ، ولا شك في أن عبادتهم  
وتقواهم وأعمال الرحمة فيهم هي الأسباب الرئيسية لنمو الدعوة  
المحمدية . ( ٣٠ ) » .



ومهما يكن من أمر ، فإن انتشار الاسلام بتلك السرعة والسهولة اللتين  
تم بهما ، جاء ظاهرة فريدة من نوعها في التاريخ . ذلك أنه لم تكد تنقضي  
على وفاة الرسول ( ص ) مائة سنة ، حتى كان الاسلام قد ثبتت ركائزه في  
بلاد امتدت من المحيط الأطلسي وشبه جزيرة إيبيريا غربا ، حتى بلاد الهند  
وحدود الصين شرقا . وليس أدل على أن الاسلام شق سبيله تلقائيا - دون



قسر أو اجبار - الى قلوب الشعوب من حقيقتين :

الأولى : هى أن الاسلام انتشر فى بلاد لم تصل اليها جيوش اسلامية ، مثل الحبشة وشرق افريقية وغربها ، والصين وشبه جزيرة الملايو وجزر الهند الشرقية والفلبين وغيرها . ومن الثابت أن الاسلام وصل الى هذه البلاد مع التجار ، الأمر الذى يفسره ظهور التجمعات الاسلامية ، فى الموانئ والتغور والاقاليم الساحلية ، حيث كان يتواجد تجار المسلمين . وكان من الممكن أن يستمر زحف الاسلام وتغلظه الهادىء بسرعة أكبر داخل قارتي آسيا وافريقية ، لولا النشاط الاستعمارى الذى بدأ مع مولد العصور الحديثة والذى جاء مصحوبا بحركة شرسة تستهدف الحد من انتشار الاسلام بقوة السلاح وتمكين الارساليات المسيحية من تنصير القبائل الوثنية فى هاتين القارتين .

وهنا يبدو الفارق الواضح بين أسلوب انتشار كل من الاسلام والمسيحية فى العصور الوسطى والحديثة . فمن الثابت أنه ما كاد يتم الاعتراف بالمسيحية فى أوائل القرن الرابع بمقتضى مرسوم ميلان سنة ٣١٣ م ، واتخاذها ديانة رسمية للامبراطورية الرومانية على عهد الامبراطور ثيودوسيوس ، فى أواخر ذلك القرن ( ٣٩٥ م ) حتى تعرض الوثنيون - لاغنى موجست - من الاضطهاد عرفها التاريخ ، وهى موجة تعدت الوثنيين أنفسهم الى تراث الوثنية ، فأحرقت كتبهم واغلقت مدارسهم - (٣١) . ومن جملة ضحايا هذه الحركة كانت الفيلسوفة هيباتيا التى قتلت سنة ٤١٥ بالاسكندرية ، ومثبل - بجنتها فى شوارع المدينة ، الا لذنب سوى أنها رفضت اعتناق المسيحية (٣٢) . ومن المدارس التى اغلقت مدرسة اثينا الفلسفية ، وقد تم اغلاقها سنة ٥٢٩ لأنها تعالج فلسفة العصر الوثنى . واستمر هذا الأسلوب متبعاً فى نشيطر المسيحية ، فنسمع عن شارلمان أنه فرض المسيحية بالسيف والنار على قبائل السكسون ، حتى أنه أعدم ، منهم بضعة الاف فى مذبة فردن سنة ٧٨٢

بسبب عدم ثباتهم على المسيحية التي اجبرهم طلي اعتناقها (٣٣) . أما منظمة السيف - وهي منظمة من الرهبان أخذت على عاتقها نشر المسيحية في بروسيا الى أن نقلت هيئة الفرسان التيوتون نشاطها الى تلك الساحة - فقد قتلت في القرنين الثالث عشر والرابع عشر بضعة آلاف من البروسيين ، فضلا عن السلاف من لتوانيين وبولنديين بسبب عدم تقبلهم للمسيحية (٣٤) .

أما الحقيقة الثانية الخاصة بانتشار الاسلام ، التي تنفي أية شبهة في أن يكون هذا الانتشار جاء وليد ضغط القوى على الضعيف ، فتتمثل في أن الدعوة الى الاسلام حمل امانتها رجال - وربما نساء في بعض الحالات - أفراد ، لا تربط بينهم رابطة الا رابطة الايمان بالله وشعار أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله . ولم تكن لهؤلاء الدعاة هيئة تشرف على جهودهم وتوجهها . وبعبارة أخرى فإن الدولة الاسلامية لم يكن فيها جهاز رسمي خاص بالدعوة ، ولم تقم الدولة باعداد الدعاة وأرسالهم على شكل ارساليات للتبشير بالاسلام ونشره بين شعوب الأرض ، كما هو الحال في المسيحية ، وإنما ترك أمر الدعوة للاسلام للأفراد - حكاما ومحكومين - وخاصة من التجار الذين نهضوا بهذه الامانة في البلاد التي وصلوا اليها وحلوا فيها ، وذلك بوحى من ضمائرهم وحماستهم الدينية ، وطلبا لحسن الثواب . وكان شعارهم دائما أبدا هو الاقناع بالحسنى عملا بقوله تعالى « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة » . وربما قام بعض الخلفاء - مثل الخليفة المأمون العباسي - بدعوة الكفار الى الاسلام ، مثلما فعل مع أهالي بلاد ما وراء النهر وخرغانة (٣٥) . ولكن هذه الدعوة لم تصل مطلقا الى حد التهديد أو الاكراه ، بل على العكس حدث عندما رفض أحد زعماء المانوية - وكان في زيارة لبغداد - أن يستجيب لدعوة الخليفة الدخول في الاسلام أن تركه الخليفة وشأنه ، بل لقد وفر له حراسة خاصة خوفا عليه من تعصب العامة (٣٦) . حتى المرابطين الذين خرجوا من المغرب العربي ليتوسعوا في غرب افريقية



وبسطها ، استخدموا السيف في جهاد الوثنيين والتوسع على جسيهم . ولكنهم لم يرفعوا السيف لاجبار الناس على الدخول في الاسلام واعتناقه .

وقد حدث في القرن العاشر للميلاد أن دخل الأتراك السلاجقة في الاسلام بعد أن حققوا انتصارا على الممالك الاسلامية المجاورة - من الغزنويين وغيرهم - وانزلوا ضربة عنيفة بالمسلمين في بلاد التركستان . ومع ذلك فإن الغالب هو الذي أخذ بديانة المفلوب ، فدخل بضعة آلاف من الأتراك السلاجقة في الاسلام ، وهؤلاء ظهرت حماسهم للديانة الجديدة في الذود عنها ضد الأخطار التي هددتها من جانب الغزو الصليبي بعد قليل . أما التتار الذين غزوا العالم الاسلامي واسقطوا الخلافة العباسية في بغداد ، واجتاحوا فارس والعراق وشرق آسيا الصغرى والشام حتى وصلوا الى غزة على حدود مصر قبل أن تحل بهم الهزيمة في عين جالوت . فقد خضعوا تدريجيا لتأثير الاسلام ، بحيث لم يكذ ينتهى القرن الثالث عشر للميلاد ، الا وكان مغول القفجاق - أو القبيلة الذهبية - في جنوب روسيا قد دانوا بالاسلام ، ثم تبعهم تدريجيا مغول العراق وفارس ، بل لقد شق الاسلام طريقة في هدوء الى امبراطورية المغول الوسطى ، أى اسيرة جنطاي في كاشغور .

وعندما توسع الأتراك العثمانيون في شرق أوروبا في العصور الحديثة شرب الاسلام تلقائيا الى اعداد كبيرة من المسيحيين الذين ايجبوا بتعاليمه وفتنهم أسلوبه في الحياة . ورب أسير مسلم وقع في قبضة الاعبداء وساقوه الى بلادهم فكان سببا في انتشار الاسلام بين آلاف منهم ، بل رب امرأة من سبايا المسلمين ضمها أحد رؤساء القبائل الى حريمه فكانت سببا في اسلامه واسلام قبيلته من بعده .

ويبدو أن نسبة كبيرة من الرقيق - وخاصة في شرق أوروبا مع جركة



التوسع العثماني - اختاروا الدخول في الاسلام طلبا لرحمته \* ومما لا شك فيه أن الشريعة الاسلامية نظمت مسألة الرق ، فتأدى الاسلام بحسن معاملتهم ، وجعل تحريرهم كفارة لكثير من الذنوب \* وفي كثير من بلاد الاسلام « كان للبرقيق - مثلما كان لسبائر المواطنين حقوقهم - بل قيل أنه كان للرق أن يقاضى سيده إذا أساء معاملته ، وأبته إذا تحقق القاضى من اختلاف طباعهما اختلافا بينا الى حد تعذر الاتفاق بينهما ، فله أن يرغم السيد على بيعه (٣٧) \* ولذا اختار كثيرون ممن استرقهم العثمانيون الدخول في الاسلام « بمحض ارادتهم » \* وكثيرا ما كان يحدث أن يحرر السيد المسلم مملوكه المسيحي الذي اختار أن يحتفظ بديانته بمكافأة له على أمانته ، أو رغبة منه في أن يجرى عليه رزقا لكبر سنه (٣٨) \* .

وإذا كان هذا هو أسلوب انتشار الاسلام ، فانه مما لا شك فيه أن هذا الانتشار أوجد رباطا قويا بين الشعوب التي ذائنت به على اختلاف أصولها وعناصرها \* ذلك أن الاسلام لم يكن مطلقا مجرد عقيدة وطقوس تؤدي فحسب ، وإنما هو أيضا أسلوب للحياة وتخطيط للامة والمجتمع ، ومنهاج للفكر والسلوك ، ودستور للانسانية في اسمى صورها \* وفي ذلك يقول أحد الكتاب الأوروبيين المحدثين « تقوم قوة الاسلام في امتلاء شخصيته واكتمالها ، تلك الشخصية التي يستطيع الاسلام أن ينتجها متى كان في خير أحواله \* \* فالمسلم يتصف بالطمأنينة والكرامة والاتزان ، وهى صفات لم تكن لتتطور وتنمو الا في اطار صورة ثابتة للعالم المثالي والجماعة الانسانية المثالية » (٣٩) .



هذا عن انتشار الاسلام ، أما عن انتشار اللغة العربية فيمثل ظاهرة أخرى لاتقل خطورة \* ذلك أن العرب الذين خرجوا من شبه الجزيرة العربية في القرن السابع للميلاد لم يحملوا معهم تعاليم ديانة سماوية جديدة

فحسب ، وانما حملوا معهم أيضا بذور لغة جديدة لتسود المنطقة الممتدة من المحيط الى الخليج ، وتصبغها بصبغة حضارية عربية واضحة • والمعروف عن اللغة أنها مظهر من مظاهر أية حضارة ، ودعامة متينة من دعائم أية قومية فى العصور الحديثة • فاللغة ليست مجرد اصوات وحركات ، وانما هى أداة التفاهم بين الأفراد والجماعات ، فاذا تم هذا التفاهم بطريقة سليمة تقاربت العقول وتبوءلت الأفكار ، واتحدت الافئدة والقلوب ، وأمكن أن يسير الجميع على درب حضارى متجانس واحد •

والواقع أن انتشار اللغة العربية ذلك الانتشار السريع كان مثارا لكثير من التساؤلات • فاللغة العربية ليست بالسهلة ، وانما هى لغة صعبة فعلا ، بحصيلتها الواسعة ، ومترادفاتها الكثيرة ، وتباين نطق حروفها وقواعد نحوها واعرابها المحكمة ، وشكلها وتنقيطها • ولا ننكر اننا - والعربية لغة آبائنا واجدادنا - نعانى الصعوبات أحيانا فى اختيار اللفظ المناسب ، ووضع الضبط السليم ، فما بالنا بشعوب عريقة ذات حضارات راسخة ، ولغات متكاملة سجلوا بها نشاطهم الحضارى عبر القرون - قبل أن يظهر العرب على مسرح التاريخ - يتركون لسانهم ليتكلموا لغة قوم فتحوا بلادهم وبسطوا سيادتهم عليهم • ومهما يبالغ فى اعداد القبائل العربية التى نزحت من شبه الجزيرة فى اعقاب حركة الفتوح العربية الاسلامية ، واستقرت فى الولايات المفتوحة ، فانها كانت تمثل اقلية ضئيلة وسط محيط كبير من أهل البلاد الاصليين • ومع ذلك فقد سارت عملية التعريب سيرا حثيثا ، واستطاع اللسان العربى أن ينتصر ليمثل اللغة السائدة من المحيط الى الخليج ، سواء فى الحياة الخاصة أو العامة ، فى بيوت العلم والدين أو فى الطرقات والازقة ، فى الدواوين والمعاملات الحكومية • والرسمية ، أو فى الأسواق والخانات والحمامات •

وربما ساعد على سرعة نجاح التعريب ذلك الامتزاج الذى تحقق فى

أعقاب حركة الفتوح ، إذ كثرت هجرة القبائل العربية إلى الولايات الجديدة . والاستقرار فيها - سواء في فارس والعراق والشام ومصر والمغرب - ، ومن ناحية أخرى نزح كثيرون من أبناء الولايات الجديدة إلى المدينة - عاصمة الدولة الأولى - أو إلى مكة لزيارة بيت الله الحرام وإقامة شعائر الحج . وبذلك امتزج العنصر العربي بغير العربي وغدت الدولة دولة الاسلام ، والبلاد بلاد المسلمين جميعا على اختلاف أصولهم « ليس من فارق إلا في أن العنصر العربي في جزيرة العرب أكثر ، والعنصر الأجنبي في الممالك المفتوحة أعظم » (٤٠) .

ومن الإراء التي ظهرت في تفسير ظاهرة سرعة انتشار اللغة العربية في البلاد المفتوحة : أنها كانت لغة الغالبين ، الغاتحين ، ، سادة البلاد ، وحكامها الجدد .

والمفروض دائما أن ثمة علاقات متبادلة بين الحاكم والمحكوم تتطلب قدرا من التفاهم المشترك ، الذي لا يتحقق إلا داخل إطار لغة متفق عليها بين الطرفين . وهنا نجد أن القاعدة جرت بأن يرتفع المحكوم إلى مستوى الحاكم وليس الحاكم هو الذي ينزل إلى مستوى المحكوم . وعليئا في تفسير التاريخ لا نقع في الخطأ الذي يقع فيه كثيرون ، وهو تطبيق مفاهيم العصور الحديثة التي نعيش في أجوائها الفكرية على العصور السابقة . ففي ظل النظم الديمقراطية الحديثة يستمد الحكام نفوذهم وسلطاتهم من شعوبهم ، في حين كان الوضع الغالب في العصور القديمة والوسطى هو أن يدعى الحكام حقا مقدسا في الحكم ، وبالتالي فقد كان المحكوم أكثر حرصا على استرضاء الحاكم لقضاء مصالحه ، ومن الخير له أن يبحث عن أفضل الطرق واسرعها لإيصال شكواه أو رغبته إلى الحاكم . ولما كان الحكام الجدد لا يعرفون لغة إلا العربية ، فلم يبق أمام الشعوب التي خضعت لهم سوى تعلم العربية ، مما أدى إلى انتشارها . هذا فضلا عما يقال من أن ثمة عقدة



نفسية عند البشر تجعل الضعيف شغوفًا بمحاكاة القوي ، . والمقلوب هو ليس  
دئما أبدا بتقليد الغالب - على قول ابن خلدون - مما كان له أثره في انتشار  
اللغة العربية بين الشعوب التي خضعت للعرب ، ودانت لحكمهم .

لكن هذا القول مردود عليه بأن ثمة أمثلة عديدة في التاريخ - قبل  
حركة الفتوح العربية الإسلامية وبعدها - تثبت أن تحول شعوب بأكملها إلى  
لغة الحكام الفاتحين ، وبهذا لغة الآباء والأجداد ، ليس القاعدة الغالبة في  
التاريخ . فالأغريق غزوا الشام ومصر أيام الاسكندر الأكبر ، وحكموها  
بعد ذلك مدة طويلة ، ومع ذلك لم تنتج اللغة اليونانية في محو اللغات القديمة  
القائمة في البلاد - مثل الآرامية والمصرية .

والرومان غزوا كافة البلاد الواقعة في شرق حوض البحر المتوسط ،  
ومع ذلك فإن الحكم الروماني الذي استمر بضعة قرون لم يسفر عن إحلال  
اللغة اللاتينية محل اللغات المحلية القديمة التي كانت بمثابة لغات شعبية ،  
أو محل اللغة اليونانية التي غدت - إلى حد كبير - لغة الفضاة ورجال  
العلم والفكر . وكل ما هنالك هو أن اللغة اللاتينية غدت لغة الإدارة والحكم  
فضلا عن الجيش . فإذا انتقلنا إلى أواخر العصور الوسطى ومشوارف  
العصور الحديثة ، وجدنا الأتراك العثمانيين يغزون الوطن العربي ويحكمونه  
بضعة قرون ، ومع ذلك لم تنتج لغتهم في أن تحظى ببعض السيادة ، بل على  
العكس دخلت لغة الأتراك الفاظ عربية لأحضر لها . وربما قيل في تفسير  
ذلك أن الأتراك العثمانيين عندما غزوا الوطن العربي كانوا أقل في مستواهم  
الحضاري من العرب ، ولكن طلينا أن نذكر أن العرب بذورهم عندما غزوا  
مصر والشام والعراق أبان حركة الفتوح العربية الإسلامية في القرن السابع  
للميلاد كانوا أقل في مستواهم الحضاري من شعوب هذه البلاد التي فتحوها ،  
ومع ذلك فقد قدر لغتهم أن تسودها .

وربما كان الأقرب إلى الواقع هو الربط بين انتشار الإسلام من ناحية

وانتشار اللغة العربية من ناحية أخرى . ذلك أن الرباط بين العربية والاسلام أقوى من أن يحتاج إلى شرح أو دليل . فالاسلام ولد في حجر العروبة ، ونبي الاسلام ( ص ) ينتمي إلى أصل عربي صريح وينتسب إلى اشرف القبائل العربية ، والقرآن الكريم - وهو دستور الاسلام - نزل بلسان عربي مبين . هذا فضلا عن أن العرب هم الذين حملوا عبء إبلاغ رسالة الاسلام إلى الشعوب الأخرى ، وجاهدوا من أجل تحطيم الجواجز التي اعترضت سبيل مسيرته التلقائية ، ونهضوا بهذه الامانة اعلاء لكلمة الله ، وإيماننا برسالته .

وهكذا كان لأبد وأن يأتي انتشار الاسلام مصحوبا بانتشار اللغة العربية ، بمعنى أن الظاهرة الأخيرة نبعث من الظاهرة الأولى وجاءت في أعقابها . وإذا كان الاسلام - كما سبق أن أشرنا - قد أخذ ينتشر انتشارا تلقائيا هادئا في مشارق الأرض ومغاربها فإن معتنقيه كانوا مطالبين بأداء فروضه . ومن الواضح أن النطق بالشهادتين يتطلب نطق بعض الألفاظ العربية وفهم معناها ، فضلا عن أن أداء شعائر الصلاة يتطلب معرفة فاتحة الكتاب ولفظ بعض قصار السور من القرآن الكريم ، وبذلك صار لأبد الاسلام من أن يلم بالعربية أو بشيء منها . ثم أن الاسلام يطلب من المسلم الانصات للقرآن الكريم إذا قرئ على مسمع منه ، وترتيله وتدبر ما فيه من آيات بينات ، وهذه كلها أمور ترتبط بمعرفة اللغة العربية وفهمها . وهنا نشير إلى حقيقة هامة هي أن انتشار اللغة العربية جاء باللسان قبل أن يكون بالقلم . ذلك أنه مع ما كان للقرآن الكريم من أثر في نهضة التأليف النثرى المدون ، إلا أن القرآن الكريم نفسه لم يجعل فكرة كتابة الادب أمرا بالوفا لدى العرب . وربما يرجع هذا إلى أن غالبية المسلمين لم يقرأوا القرآن - في ذلك الدور الأول من أدوار انتشار الاسلام - وإنما كانوا يتلونه غيايبا . هذا فضلا عن عدم توافر أعداد كبيرة من نسخ القرآن الكريم (٤١) .

وساعد على تعريب البلاد المفتوحة أن العرب الذين نزحوا إلى الأرض



الجديدة واستقروا فيها لم يستمروا طويلا في حالة عزلة ، وانما أخذوا  
يندمجون في الأهالي الأصليين \* ومع بداية القرن الثاني للهجرة أخذ  
هؤلاء العرب يقلعون عن ترفعهم وتعاليمهم ، واختلطوا بأبناء البلاد الأصليين ،  
وشاركوهم حرفهم التقليدية من زراعة وغيرها ، بل لقد تزوجوا معهم ، مما  
أضعف من حدة العصبية العربية من ناحية وساعد على انتشار الاسلام  
وتعريب البلاد من ناحية أخرى \* وفي ذلك يقول المقرئ « لم ينتشر الاسلام  
في قرى مصر الا بعد المائة من تاريخ الهجرة » ، عندما أنزل عبيد الله بن  
الحبحاب (٤٢) ، مولى سلول قيسا بالحواف الشرقي \* فلما كان في المائة  
الثانية من سنى الهجرة ، كثر انتشار المسلمين بقرى مصر ونواحيها (٤٣) .  
وهنا نلاحظ أن عملية نزوح القبائل العربية من شبه الجزيرة واستقرارها في  
الولايات الجديدة المفتوحة استغرقت أمدا طويلا - بلغ نحو من خمسة  
قرون - ظلت قبائل عربية جديدة تنزح طوالها لتسبهم بدورها في تعريب البلاد  
وصبغها بالصبغة العربية \* وساعد على اتمام هذه العملية قدرة المهاجرين  
العرب على الاندماج في البيئة الجديدة بسرعة ليس لها مثيل \* .  
وهكذا ، فإن الفارق يبدو واضحا بين حركة الفتوح الغربية الاسلامية ،  
من ناحية ، وحركات المغزو والتوسّع التي تعرضت لها البلاد الواقعة في  
منطقة الشرق الأدنى - وخاصة الشام ومصر والعراق - قبل ذلك ، من ناحية  
أخرى \* . فبالعرب عندما أقاموا لأنفسهم مراكز جديدة في الولايات التي  
فتحوها ، مثل الفسطاط والقيروان والبصرة والكوفة ، لم يتخذوا من هذه  
المراكز مواقع يتحصنون داخلها ، وانما غدت هذه المدن بعد قليل موطنًا للعرب  
ولخير العرب من أهالي الولايات ، ليختلط الجميع بعضهم ببعض تحت مظلة  
الاسلام الذي نادى بأن المؤمنين أخوة \* . وشتان بين هذا الوضع وبين ما كان  
عليه الوضع بالنسبة لليونان الذين حرصوا عند تغلغلهم قديما في بعض البلاد  
على إقامة مستوطنات خاصة بهم - مثل نقراطيس والاسكندرية وبطلمية في مصر -  
ليعيشوا فيها وفق نهج الحياة اليونانية النخالية التي ألفوها في بلادهم



الأولى حتى أنهم حرموا على أهلها التزاوج مع أهل البلاد الأصليين \* يضاف إلى ذلك أن اليونان والرومان عندما غزوا هذه المنطقة لم يأتوا معهم بديانة جديدة تسمى في مستواها فوق الديانات المعروفة في تلك البلاد \* بل على العكس كان الشرق أكثر رقياً في مستواها ، حتى لقد تسرب بعضها إلى العالم الأوروبي \* \* شرقيه وغربيه \* والمعروف عن الاسكندر الأكبر أنه حرص عندما غزا مصر على أن يزور معبد آمون في قلب الصحراء الغربية ، ليقيم له القرايين ويستنير بنبوءته \* وهكذا حتى ظهرت المسيحية ، وأخذت تنتشر في المنطقة — وخاصة في مصر والشام وأجزاء من العراق \* ولم يكن في وسع المسيحية أو غيرها من الديانات التي كانت قائمة في البلاد التي فتحها المسلمون أن تصبح أمام ججة الاسلام ومنطقه ، فانتشر الاسلام انتشاراً سريعاً ، ومع انتشاره جاء انتشار اللغة العربية \*

وهنا لابد من الإشارة إلى حالتين مرتبطتين ببلدين فتحهما المسلمون وحكموهما بضعة قرون ، وكان لهم في كل منهما حضارة عظيمة سجلها التاريخ ، ومع ذلك لم ينتشر اللسان العربي في أي منهما ، ونعني بهذين البلدين فارس واسبانيا \* أما فارس فتمثل ركنا أساسيا في الحضارة الإسلامية ، إذ أسهم الفرس بالذات أصهما جوهريا في الفكر الاسلامي من مختلف جوانبه الادبية والعملية والروحية ، فضلا عن الجوانب المرتبطة بالنظم والادارة والفنون وغيرها \* وما كاد الفرس يعتنقون الاسلام حتى اظهروا تمسكا قويا به، وتغافيا في الذود عنه، وحرصا على الخوض في النقاش والجدل، في القضايا السياسية المذهبية التي لم تلبث ان تفجرت داخل الدولة الإسلامية \* والغريب اننا نتصفح تاريخ الادب العربي فنجد خير من أثرى أدب الكتابة وفنها كانوا من أهل فارسى ، وعلى رأسهم عبد الحميد الكاتب وابن قتيبة وابن المقفع والفضل بن سهل وسهل بن هارون \* \* الخ \* في حين برز من شعراء العربية — امثال بشار بن برد — من خلدوا أسماءهم على صفحة الشعر العربي \* يضاف إلى هؤلاء جميعا علماء أفاضل امثال الطبري وابن سينا

والخوارزمي ، وقد خلفوا جميعا تراثا خالدا في الفكر الاسلامي . ودونوا موسوعات ضخمة كلها بالعربية .

والامر الذي يثير العجب حقا هو عدم انتشار اللسان العربي في بلاد الفرس ، رغم ان هذه البلاد انصهرت في بوتقة الدولة الاسلامية ، وشاركت بسهم وافر في بناء حضارتها ، فضلا عن ان حكم العرب لها دام قرونا طويلة . حتى عندما تفتتت وحدة الدولة وقامت على انقاضها دول ودويلات عديدة في المشرق والمغرب ، وبقيت بلاد الفرس تمثل جبهة قوية من جبهات الاسلام ومركزا من مراكز اشعاع حضارته ، ومقرا لعدد من الدول الاسلامية ، التي اسهمت بطريق مباشر في مصائر العالم الاسلامي واعطائه صورته المميزة في الجانبين السياسي والحضاري .

ولا نجد تعليلا لهذه الظاهرة سوى ان الفرس اصحاب حضارة عريقة راسخة ، وانه كان من الصعب عليهم ان يتخلوا عن لغتهم التي هي دعامة كبرى من دعائم حضارتهم ، ويجدون في التمسك بها اعتزازا بماضيهم وحفاظا على تراثهم . حقيقة ان هناك بلادا اخرى - مثل مصر والشام - لا تقل عراقا في حقل الحضارة البشرية عن فارس ، ومع ذلك فقد تم تعريبها - او استعراؤها - باكملها ، وتخلت عن لغاتها القديمة مع دخولها في اطار الاسلام . ولكن ربما استطعنا ان نفسر هذه الظاهرة في ضوء ما هناك من ثباين في الصفات بين الشعوب الجبلية وشعوب البلاد ذات الطابع السهلي ، فالاولى يتصف اهلها غالبا بالعناد وقوة المراس وصلابة الرأي ، والرغبة في التمسك بعاداتهم وتقاليدهم الموروثة ، وعدم التخلي عن تراثهم واخلاقهم ، في حين تضفي البيئة السهلية على اهلها قدرا من ليونة الطباع وقرونة الفكر وسماحة الاخلاق ، مما يجعلهم اقرب الى التكيف بما يتعرضون له من تيارات جديدة . ولو كان لدى الفرس سلاح روحي قوي يواجهون به الفتح العربي لا احتفظوا بديانتهم ، ولكن مهما ينال في رقى اية عقيدة وثنية ، - كالجوسية - فانها



لا يمكن أن ترقى في قوة حبكها ومثانة منطقها وسمو مفاهيمها إلى مستوى  
ديانة سماوية كالاسلام .

هذا ، وربما ساعد على عدم تعريب بلاد فارس ، ان ديوان فارس بالذات  
لم يتم تعريبه الا في وقت متأخر حوالى سنة ١٢٤ هـ . حقيقة ان الدولة  
الاسلامية شرعت في تعريب الدواوين على عهد الخليفة عبد الملك بن مروان  
( ٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م ) . ولكن ديوان فارس بالذات لم يعرب  
الا حوالى سنة ١٢٤ في اواخر عهد هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ =  
٧٢٤ - ٧٤٣ ) أى في اواخر العصر الأموي ( ٤٤ ) . وبعد ذلك بنحو  
ثمانين سنة قامت الخلافة العباسية معتمدة على سواعد الفرس ، فاتخذ  
خلفاؤها الاوائل من الفرس دعامة أقاموا عليها ملكهم وحاربوا بها أعداءهم ،  
الأمر الذى زاد من قوة العصبية الفارسية ، وضاعف من أثر الفرس  
الحضارى في الدولة الاسلامية . وترتب على هذا وذاك ازدياد الفرصة أمام  
اللغة الفارسية لتظل حية في بلادها

وهكذا اعتنق الفرس الاسلام ، ولكنهم احتفظوا بلغتهم ، وان جاء هذا  
الاحتفاظ جزئيا غير كامل ، حيث ان اللغة الفارسية غدت تكتب وتدون بأحرف  
عربية من ناحية كما أن كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك المرتبطة بالاسلام  
وعلم الدين دخلت اللغة الفارسية ، من ناحية اخرى . هذا فضلا عن ان  
العديد من علماء الفرس استخدموا اللغة العربية في تدوين مؤلفاتهم .

أما الحالة الثانية الكبرى عن بلاد فتحها العرب والمسلمون ، واستبقر  
حكمهم قائما فيها قرونا طويلة ، ومع ذلك فان تعريبها لم يتم فهي أسبانيا .  
والواقع أن أسبانيا بالذات تمثل حالة من الحالات البعيدة في التاريخ التى  
استقرت انظار الباحثين ، واستأثرت بجهود المفكرين . ذلك أن الحضارة  
الاسلامية كانت لها - ركيزة أساسية في بلاد الأندلس ، تجلست في كافة  
الميادين سواء الدينية والفكرية والعلمية والاجتماعية والاقتصادية والفنية



وغيرها ، حتى لقد غدت مدن الأندلس - مثل قرطبة وطليطلة واشبيلية وغرناطة - مراكز إشعاع حضارى قصدها طلاب العلم والمعرفة من شتى أنحاء الغرب الأوروبى لينهلوا من مناهلها \* ومع ذلك فإن الحقيقة المؤلمة هي أن دولة المسلمين انهارت فى الأندلس فى أواخر القرن الخامس عشر للميلاد ، دون أن يترك الإسلام أثرا يتناسب مع امجاد تلك الحضارة وعظمتها \* وفى هذه الحالة بالذات علينا أن نضع امامنا بعض الاعتبارات :

أول هذه الاعتبارات هو أن الأندلس كان يقع فى أقصى أطراف الدولة الإسلامية ، من ناحية الغرب ، وبالتالي فإن العرب فتحوا هذا البلد بعد أن اعتري حركتهم التوسعية الضعف والانهك ، حتى أنه من الأمور المسلم بها فى التاريخ أنه لولا معاونة البربر من أهالى شمال افريقية الذين اعتنقوا الإسلام - أمثال طارق بن زياد ورجاله - لما تم فتح هذه البلاد فى أوائل القرن الثامن للميلاد . ومع ذلك فإن المسلمين لم يتمكنوا من فتح شبه جزيرة أيبيريا بأكملها ، ولم يسيطروا على كافة انحاءها فى يوم من الأيام ، وإنما اقتصرت دولة المسلمين فى الأندلس على الأجزاء الجنوبية والشرقية وبعض الوسطى ، فى حين ظلت الأقاليم الشمالية والغربية خارج نفوذ المسلمين السياسى والإحصارى \* وفى هذه الأجزاء الأخيرة ، قامت إمارات ودويلات مسيحية - مثل أرغونة وقشتالة ونافارى ثم البرتغال - ظلت تتربص الدوائر بدولة المسلمين ، فتسالمها حيناً وتناصبها العداء أحياناً ، حتى عصفت بها فى نهاية الأمر .

أما الاعتبار الثانى فيما يتعلق بزوال أثر الإسلام والعروبة من إسبانيا ، أى على الأقل ضعف هذا الأثر بما لا يتناسب مع عظمة حضارة المسلمين فيها - فيرجسع إلى طبيعة البلاد ، تلك الطبيعة التى أثعبت الغزاة من أقدم العصور حتى أيام بونايرت فى العصور الحديثة ، والتى أضفت على أهلها قدراً من صلابة الخلق والرغبة فى التمسك بالتراث أشبه بما ذكرناه عن الفرس فى

المشرق . كل ما فى الامر هو ان القباين بين الحاليتين يكمن فى بعض الفوارق الجوهرية . ولعل أول هذه الفوارق هو ان المسلمين غزوا اسبانيا بعد أن تأصلت فيها الديانة المسيحية ، وغدت مركزاً هاماً من مراكزها فى الغرب الأوروبى . وحسبنا الإشارة الى ما عقد فيها من مجامع كنسية ، منذ وقت مبكر ، وما توافر على أرضها من مزارات القديسين التى يتجه اليها المسيحيون من انحاء الغرب الأوروبى ، مما جعل صلابة أهل البلاد تبدو فى تمسكهم بعقيدتهم فضلاً عن لغتهم . وشتان بين هذا الوضع وبين ما كان عليه مجوس فارس عندما فتح العرب بلادهم ، وهم الذين لم يجدوا معهم سلاحاً روحياً يراجعون به الاسلام .

أما الفارق الثانى فيبدو فى أن بلاد الفرس كانت قريبة نسبياً من قلب الاسلام وفتحها المسلمون فى وقت مبكر كانت فيه الدعوة الى الاسلام اقوى ما تكون ، مما حقق لها النجاح . هذا فى حين كان الأندلس فى اقصى المغرب أبعداً عن قلب الاسلام ، فى المشرق ، وجاء فتحه بعد أن اعتري الفاتحين قدر من الانحلال جعلهم يفرقون فى مستنقع مؤلم من الخـلافات القبلية والعنصرية ، مما عرض الدعوة الاسلامية فى ذلك الزكن للفتور الشديد . حتى أولئك الذين عاشوا تحت حكم المسلمين وتعلموا العربية ، واتخذوها لساناً ليسايروا الوضع الجديد ، وليقضوا حوائجهم قبل حكامهم الجدد ، أو ليستفيدوا من علومهم وحضارتهم — وهم الذين أطلق عليهم اسم المستعربين — فانهم ظلوا يمثلون نسبة محدودة غير كبيرة من أهل البلاد الاصليين . وهكذا حتى عصفت القوى المسيحية بدولة المسلمين فى الأندلس ، وتم طردهم من شبه الجزيرة بعد نحو من ثمانية قرون ، وعندئذ حرص المسيحيون على أن يشنوا حملة ظالمة ملؤها التعصب ضد كل ما يشتبه منه رائحة الاسلام والعروبة ، فاصدروا الملكا فرديناند وايزابلا من سوما يقضى بالغاء شعائر الدين الاسلامى ، ومحو اللغة العربية من كافة انحاء البلاد . ولم تقف هذه الحملة عند حد قتل كل من يشتبه فى اعتناقه الاسلام فحسب ، بل تخطت ذلك



الى اقتلاع كافة مظاهر الحضارة العربية الاسلامية ، بتسرق كتبها وهدم  
اثارها ومنشأتها ، بحيث لم يسلم منها سوى القليل النادر مثل جامع قرطبة  
وقصر الحمراء ، وهى البقايا التى تعيش عليها اسبانيا اليوم فى الحصول  
على مواردها السياحية ، فى حين فر الباقون الى خارج البلاد ، بحيث لم  
يبق فى اسبانيا مسلم من ابناءها \* ومع ذلك ، فان أثر العربية بقى ماثلا حتى  
اليوم ، يبدو فى كثير من الاسماء والمصطلحات والامثال ، فضلا عن بضع  
مئات من الكلمات التى غدت تمثل جزءا اساسيا فى قاموس اللغتين الاسبانية  
والبرتغالية \* وقد وضع المستشرق دوزى قاموسا كبيرا يضم الالفاظ ذات  
الأصل العربى المستخدمة اليوم فى اللغتين الاسبانية والبرتغالية فى الحياة  
العامية (٤٥) \*

وفى ما عدا هاتين الظاهرتين الاستثنائيتين الخاصتين ببلاد فارس  
والاندلس فقد تم تعريب كافة البلاد التى فتحها المسلمون العرب وحكموها  
مدة طويلة \* اما البلاد التى وصلها الاسلام عن طريق التجار والدعاة فى  
شرق افريقية وغربها ، وفى شرق اسيا وجنوبها ، او تلك التى حكمها العرب  
فترات ليست بالطويلة نسبيا فى اسيا وافريقية واوروبا ، ومن جعلتها بعض  
جزر البحر المتوسط والمستوطنات التى اقامها المسلمون على شواطئ الشمالية ،  
فقد تسرب الى لغاتها كثير من الالفاظ والمفردات والتعبيرات العربية \* ويندر  
ان نجد مجتمعا اسلاميا غير عربى اليوم — مثل تركيا والباكستان وافغانستان  
واندونيسيا — او حتى الجاليات الاسلامية فى الفلبين والصين ، لا يعنى افرادها  
كثيرا من الالفاظ العربية ، وخاصة تلك الالفاظ ذات الصلة بالاسلام واركانه  
وشعائره واصوله وتراثه .



وبالاضافة الى الاسلام واثره فى انتشار اللغة العربية ، هناك عاملان  
ساعدوا على انتشار هذه اللغة بدرجات متفاوتة فى كثير من بلاد العالم المعروف  
(م ١٠١ — تاريخ الاسلام)



فى العصور الوسطى \* أما العامل الأول فهو ازدهار الحضارة  
الاسلامية ، واتساع نطاقها وتنوع افاقها \* فهذه الحضارة لم تترك ميدانا  
من ميادين الخبرة الانسانية لم تسهم فيها بسهم وافر ، سواء الدراسيات  
النظرية والعملية ، والاطعمة والاشربة والعقاقير ، والاسلحة والفنون  
والصناعات والنشاط التجارى والبحرى \* ثم ان هذه الحضارة امتدت  
ليستظل بها كثير من بلاد الشرق والغرب جميعا ، حتى تلك التى لم يصل  
اليها المسلمون ولم تصل اليها الدعوة الاسلامية \* ويكفى مثالا للتدليل على  
ذلك انه لا يمكن تتبع تاريخ أوروبا فى العصور الوسطى ، وجذور النهضة  
الحضارية التى ادت الى نقل العالم الاوروبى الغربى من العصور الوسطى  
الى العصور الحديثة ، دون التطرق الى اثر الاسلام السياسى والحضارى \*  
ويعنينا فى هذا المقام أن اللغة العربية كانت أداة تلك الحضارة العظيمة ، مما  
جعل منها لغة عالمية للعلم والمعرفة ، وذلك قبل عدة قرون من محاولة الباحثين  
ايجاد لغة عالمية مشتركة للعلم ، حتى لا يهتز المفاهيم العلمية بسبب تعدد  
اللغات الحديثة (٤٦) \* فاذا سمعنا بأنه كان للمسلمين نشاط تجارى واقتصادى  
واسع ، امتد برا وبحرا من المحيط الهادى وبحر الهند شرقا حتى المحيط  
الاطلسى ، أى بحر الظلمات - غربا ، وان الذقود والمسكوكات الاسلامية  
عرفت فى بلاد بعيدة مثل شبه جزيرة اسكندناوة ، فى اقصى شمال الغرب  
الاوروبى ، فان علينا أن نذكر أن العربية كانت أداة أساسية فى هذا النشاط  
الاسلامى المتعدد الاطراف \* واذا قرنا أن الغرب الاوروبى اخذ يفتقن قى  
اواخر العصور الوسطى ليضطلع أساس نهضته الحديثة ، فان علينا أن  
نذكر أن الغرب ارتكز فى انطلاقة هذه عاى المؤلفات والمكتيب العربية فحصرنا على  
نرجعها الى اللاتينية ، وعكف على دراستها ، حتى انها خدت لغة أساسية  
فى الجامعات الاوروبية الناشئة فى أواخر العصور الوسطى (٤٧) \* والمعروف  
عن روجر بيكون ( ١٢١٥ - ١٢٩٢ ) انه قال « ان الفلسفة ممتدة من العربية  
وعلى هذا الأساس لا يستطيع الانسان الاوروبى ان يفهم فلسفة العلم الا

إذا عرف اللغة التي نقلت عنها « ويقال أن بعض تلاميذ روجر يكون نفسه كانوا أحياناً يتهكمون عليه إذا أخطأ في ترجمة النصوص العربية إلى اللاتينية، مما يشير إلى أنهم كانوا يعرفون العربية ويطلعون النص العربي ويقارنون بينه وبين ما يقوله استاذهم » وفي ذلك يقول بريفولت « أن روجر يكون درس اللغة العربية والعلوم العربية في جامعة أكسفورد على أيدي أساتذة تتلمذوا بذورهم على أيدي أساتذة العرب في الأندلس ، وهو لم يمل قط من التصريح بأن تعلم اللغة العربية وعلم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة المحقة (٤٨) »

أما العامل الثانى الذى ساعد على انتشار اللغة العربية فهو خصوصية هذه اللغة وغناها ومرونتها • فأبجدية العربية محدودة الحروف ، واصواتها تكاد تكون شاملة ، بحيث تواجه مخارج الحروف كلها تقريباً فى اللغات الأخرى، فضلاً عن أن مفرداتها غزيرة من السهل أن يختار الإنسان منها ما يلئم مطالب الحياة (٤٩) • هذا وأن كان هذا الأمر الآخر نفسه مصدراً لصعوبتها بسبب تعذر الإلمام بكل ما فيها من مفردات • والحق أن الباحثين من علماء اللغات اجمعوا على أن اللغة العربية هي أرقى اللغات السامية جميعاً وأوسعها أفقاً، فلا تعادلها فى ستوها اللغة الآرامية ولا العبرية ، ولا غيرهما من اللغات السامية • بل يجزم هؤلاء الباحثون على أن اللغة العربية من أرقى لغات العالم، فهي تمتاز - حتى عن اللغات الآرية - بكثرة مرونتها وسعة اشتقاقاتها • وفى ذلك يقول استاذنا المرحوم أحمد أمين « إذا قيس ما يشتق من كلمة عربية من ما يشتق منها ، لكانت اللغة العربية فى ذلك أوفر وأغنى » (٥٠) وقد ظهر ذلك - أول ما ظهر - فى الشعر الجاهلى ، بقافيته المحكمة وأوزانه المتقنة وتعبيراته الدقيقة وخياله الواسع • ثم جاء نزول القرآن الكريم بهذه اللغة أعلاء لشأنها وتثبيتاً لأركانها ، لأن القرآن الكريم نفسه بآياته المحكمات ، وبلاغته الساحرة ، « يعتق مثلاً فريداً فى الثراء اللغوى »



وهكذا استطاعت اللغة العربية أن تنتشر في جميع البلاد التي فتحها العرب من المحيط الى الخليج — باستثناء القليل — فحلت محل اليونانية واللاتينية والقبطية والارامية والسريانية والبربرية وغيرها \* حتى أن الشعوب التي احتفظت بلغاتها — رغم خضوعها لحكم العرب واعتناقها الاسلام — مثل الفرس والترك — اتخذت اللغة العربية أداة للعلم والادب ، مثلما حدث في بلاد فارس \* وقد سبق أن اشرفنا الى أن الفرس حرصوا على تدوين ما عرفوا من علوم الكلام والفقه والحديث والتفسير والتاريخ وغيرها بلغة العرب ، فكانوا اذا لقوا أو شعروا أو كتبوا بالعربية ، وبذلك اقتصر استعمال اللغة الفارسية على الكلام العادي في المجتمع أوفى أوساط الديانة المجوسية \* أما الترك الذين قهروا العرب سياسيا فيما بعد ، فقد انتحلوا الخط العربي ، بحيث لا تجد في تركيا انسانا على شيء من التعليم لا يستطيع أن يفهم لغة القرآن في سهولة \* وقد دفع ذلك أحد الباحثين الى القول بأن اللغة العربية صار لها في هذا الجزء من آسيا ما كان من شأن اللغة اللاتينية في غرب أوروبا في العصور الوسطى (٥١) \* ونظرة عابرة الى اللغات الفارسية والتركية ولغة الملايو والسواحلي وغيرها من لغات البلاد التي انتشر فيها الاسلام ، توضح انها جميعا ضمت مفردات عربية كثيرة جدا ، شبهها بعض العلماء في كثرتها بالعناصر اليونانية واللاتينية في اللغة الانجليزية (٥٢) .

ولم يكن عسيرا على لغة كالألغة العربية ، عرفت بالأصالة والخصب والفنى أن تصبح أداة لحضارة عظيمة ، شقامت بمهمتها على خير وجه في التعبير عن الأفكار ونقلها ، واستطاعت أن تكون أداة طيبة لكل ما نقل عن علوم الفرس والهنود واليونان ، فلم يكد ينصرم القرن الثانی للهجرة حتى كانت خلاصة هذه الثقافات قد دوت كلها بالغة العربية : والعرب الذين كانوا لا يعلمون شيئا من مصطلحات الحساب والهندسة والطب ، ولا شيئا من منطق أرسطو وفلسفة ، غدوا في قليل من الزمن يعبرون بالعربية عن أدق نظريات اقليدس وفلسفة أرسطو وطب جالينوس وفلك بطليموس (٥٣) \* .



ولا أدل على مرونة اللغة العربية وقدرتها على التعبير العلمي من أن العرب عندما بدأوا حركة الترجمة عن اليونانية ، أخذوا كثيرا من المصطلحات اليونانية بالفاظها العربية ، فقالوا أناطوطيقا وسوفسطيقا وقطاساغوياس وأرطماطيقا وأبيذيميا . ولكنهم سرعان ما اكتشفوا أن لغتهم العربية قادرة على أن تعبر عن هذه المصطلحات بالفاظ عربية خالصة ، فتركوا الالفاظ السابقة ، وقالوا عنها بالترتيب : التحليل والمغالطة والمقولات العشر والرياضيات والوافدة (٥٤) . وهكذا أظهرت اللغة العربية مقدرة فائقة على مسايرة الاوضاع الجديدة للدولة ، والتطور الحضارى الذى سارت فى طريقة بخطى مذهلة ، واشتتت أنها قادرة على النهوض بالاعباء الضخمة التى كان عليها أن تراجعها فى عهدها الجديد . ومن أجل ذلك اشتقت من مفرداتها الفاظا جديدة ، واكتسبت بعض الفاظها معان جديدة . ومنذ عصر ما قبل الاسلام وحتى اليوم واللغة العربية لا تمانع فى تعريب بعض الفاظ غير العربية مع تطويعها بما يتفق والذوق العربى . فقبل الاسلام عرف العرب الديناريوس Denarius والدراخما Drachma ، ولكنهم عربوا اللفظتين الى دينار وجمعه دنائير ، ودرهم وجمعه دراهم ، وهو تعريب يتفق مع ذوق اللغة وحسها وطعنها وهوسيقاها ووقعها ، فلكل لغة بيانها كما قال المرحوم الأستاذ على الجارم . وفى العصور الحديثة لم يخترع العرب الراديو والأتومبيل والتلفزيون ، فكلها مخترعات أوروبية وضع لها مخترعوها أسماءها التى تتفق ووظيفتها . ولكن العربية لم تعجز عن وضع أسماء لها ، لاتقل دقة فى التعبير عن وظيفتها عن الاصل الأوروبى ، فقالوا مذياع وسيارة وهاتف ، وعثروا فى القاموس العربى على ما يعبر عن اجزاء ومفردات تلك الأجهزة ، وأسلوب العمل فيها ، من بث وإرسال وإذاعة ، ومحرك وعجلة قيادة وشموع احتراق ، واتصال سلكى ولاسلكى . . . وهكذا . بذلك استطاعت اللغة العربية أن تحافظ على شبابها وتجده دائما ، وتجعل من نفسها لغة حية عالمية ، تصلح لكل زمان ومكان .

والملاحظ فى بناء الحضارة الاسلامية أن العرب اضطروا الى

أخذ الكثير - وخاصة في نظم الحكم والأدارة والحياة الاجتماعية والعلوم والفلسفة - عن الشعوب الأخرى التي دانت لهم ودخلت ضمن نطاق دولتهم ، والتي اتصلوا بها وبحضارتها . ولكن إذا كان العرب - على الحد الأدنى - قد أخذوا من الحضارة التي أتوا منها ، فقد انتصروا على شيئين هما اللغة والدين . فإما لغتهم فقد سادت هذه الممالك جميعاً ، وأنهزمت أمامها اللغات الأصلية للبلاد ، وصارت هي لغة السياسة ولغة العلم . وظل هذا الانتصار حقيقياً العرب في أكثر هذه الممالك حتى اليوم . وكذلك الدين ، فقد ساد هذه الأقطار وأعتنقوه ، وقل من بقي من سكان هذه البلاد على دينه الأصلي . ومع انتصار هذين العنصرين - اللغة والدين - فقد تأثر كل منهما أثناء هذه الحروب ، سلباً لم نعد سليمة ، وقشياً فيها اللحن ، حتى احتاجت إلى قوانين تضبطها .

وكذلك دخلت على اللغة كلمات وتراكيب اعجمية ، وخیال أعجمي ومعان اعجمية . وقل ذلك في الدين ، فهو وإن انتصر فقد تأثر ، ففقر المسلمون فرقاً ووضعوا المذاهب المختلفة ، وشرح القرآن نفسه بما ورد في الكتب الأخرى من أقاصيص بدء الخليقة ، وما إلى ذلك . وظلت هذه الفرق تتجادل بالقول أحياناً وبالمسيف أحياناً أخرى . (٥٥)

على أنه يلاحظ أن عملية التعريب هذه لم تتم في يوم وليلة ، وإنما استغرقت بضع مئات من السنين . ففي بعض البلاد ذات الحضارة العريقة - مثل مصر - ساعد الفتح العربي أولاً على أحياء اللغة القبطية على حساب اللغة اليونانية التي كانت لغة رسمية منذ أيام البطالمة . فالطقوس الدينية في الكنائس غدت تؤدي باللغة القبطية ، بعد أن كانت قبل الفتح العربي تؤدي باليونانية . أما المدن والأقاليم ، فاستعادت مرة أخرى أسماءها القبطية ، بدلاً من الأسماء اليونانية التي طغت عليها منذ أيام البطالمة . وهكذا ظهر اسم إخميم بدلاً من Panopolis واهناسيا بدلاً من ميراكليوبوليس Heracleopolis والإشموين بدلاً من هرميوبوليس Hermopolis .



« على أن هذا كله كان ثعبنا قديما لم يندثر تماما إلا أن اللغة القبطية أو الاسماء المصرية كانت قد غلبت على أمرها نجينا من الدهر ، ثم استعادت مكانتها بعد الفتح العربى » (٥٦) .

وكان أن أدى تعريب الدواوين فى عهد الخليفة عبد الملك بن مروان ( ٦٥ - ٨٦ هـ = ٦٨٥ - ٧٠٥ م ) - كما سبق أن أشرنا الى الاسراع ليس بتعريب اللسان فحسب ، بل أيضا بنشر الخط العربى . ذلك أن « استخدام اللغة العربية فى الشئون الادارية ، كان وسيلة فعالة كبرى الى نشر العلم بطرائى معهود فى الكتابة العربية . ومن الثابت أيضا أن هذا الطراز لم يتم تطوره الكامل بتحقيق حروف الهجاء حتى أواخر القرن الأول بعد الهجرة » (٥٧) .

على أن الخطأ الكبير الذى يقع فيه البعض من أنهم يظنون أن الدواوين فى الدولة الاسلامية ، عربت باجمعها فى ذلك الوقت المبكر ، فى حين أننا نعلم - كما سبق أن أشرنا أيضا - أن بعضها قد تأخر تعريبه ، حتى أن ديوان فارس نفسه لم يعرب الا فى عهد الخليفة هشام بن عبد الملك سنة ١٢٤ هـ ، وذلك باعتراف الجهمشيارى وغيره من المؤلفين (٥٨) . هذا الى أن عملية تعريب الدواوين ليس معناها سيادة اللغة العربية فى كافة أنحاء الدولة حين يوم وليلة ، وإنما كانت عملية طويلة ، استغرقت بضعة قرون ، حتى غدت العربية لغة الناس العامة فى الكتابة والتخاطب :

« ... ذلك أن الخليفة المأمون عندما أتى مصر سنة ٢١٧ هـ كانت غالبية أهل مصر قد غدوا مسلمين ، ومع ذلك فإن اللغة العربية لم تكن لها السيادة فى التخاطب بين الناس ، وكانت اللغة القبطية - فيما يبدو - لا تزال لغة التخاطب بين البهاشير . يدل على ذلك ما ذكره المقرئ عن الخليفة المأمون فى زيارته هذه لمصر ، من أنه « كان لا يمشى أبداً الا والتراجمة بين يديه من كل جنس » (٥٩) . ونخرج من هذا بحقيقتين هامتين :

أولاهما تأكيد ما سبق أن ذكرناه من أن انتشار الاسلام سبق انتشار



اللغة العربية • والحقيقة الثانية هي أن انتشار اللغة العربية ثم استعمالها أدى إلى انكماش وانقراض اللغات المحلية ، لتفسح المجال أمام العربية •

وبعبارة أخرى فإنه مع انتشار الإسلام ذلك الانتشار السريع من ناحية ، وتغلغل القبائل العربية في المجتمعات الجديدة من ناحية أخرى ، كان من المتعذر على اللغات المحلية أن تستمر في صعودها ، فاخذت تتقلص تدريجيا ، وتنكمش دائرة استعمالها لتفسح المجال أمام العربية • واتضحنت هذه الظاهرة بوضوح في القرن الرابع الهجري عندما نجد بعض المؤرخين المسيحيين يدونون كتاباتهم التاريخية - وبعضها في تاريخ الكنيسة نفسها - باللغة العربية • ومن هؤلاء البطريرك الملكاني سعيد بن بطريق - المعروف باسم أوتيا - المتوفى سنة ٢١٨ هـ ( ٩٤٠ م ) ، وقد دون بالعربية كتابا تاريخيا كبيرا في جزئين اسماء « كتاب التاريخ المجموع على التحقيق والتصديق » ، ( ٦٠ ) • وكذلك ساويرس بن المقفع - أسقف الاشمونين - المتوفى في أواخر القرن الرابع للهجرة ( العاشر للميلاد ) • وقد كتب الأخير كتاب « سير الابرار البطارقة » ، وقال في مقدمته ما نصه « فاستعنت بمن أعلم استحقاقهم من الاخوان المسيحيين ، وسألتهم نقل ما وجدناه منها بالقلم القبطي واليوناني الى القلم العربي ، الذي هو الآن معروف عند اهل الزمان باقليم ديار مصر ، لعدم معرفة اللسان القبطي واليوناني » ، ( ٦١ ) •



وهكذا سار الاسلام والعروبة جنبا الى جنب ليشيدا صرح اعظم حضارة عرفها العالم اجمع طوال العصور الوسطى ، وهي الحضارة التي امتدت الغرب بأسس نهضته الحديثة •



## الحواشي والمراجع

- ١ - عرض بيرين نظريته هذه في أكثر من موضع من كتاباته، لعل أوضحها في كتابه :  
Pirenne : Mohammed and Charlemagne ( London, 1924 )
- (٢) Muir : The Caliphate; P. P. 43 - 44.  
Caetani : Annali del L'Islam, vol. 5 P. P. 323 — 324.
- ٣ - « وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيرا ونذيرا » . ( سبأ ، ٢٨ )  
« قل يا أيها الناس اني رسول الله اليكم جميعا » ( آل عمران ، ٨٥ )  
٤ - ابن هشام . كتاب سيرة الرسول ، ج ٣ ، ص ١٤٨ - ٤٢٠ ( القاهرة ، ١٣٣٢ هـ )  
تاريخ اليعقوبي ، ج ٢ ص ٨٢ ( لندن ١٨٨٣ ) ، الطبري : تاريخ الامم والملوك  
ج ٣ ص ٨٥ ( لندن ١٨٨١ ) ، القلقشندي : صبح الأعشى ، ج ٦ ص ٢٧٦ - ٢٨٠ ( القاهرة ، ١٩١٣ )  
٥ - المراد بالاكارين الزراع والفلاحين وعامة الناس من اتباع الحاكم المفروض فيه  
اخبارهم بهذه الرسالة لهدايتهم .
- Cambridge Medieval History; vol. 2, P. 331 ( C. H. Becker )  
Cambridge, 1963.
- ٧ - برنارد لويس : العرب في التاريخ ، ص ٢٨ ، ٥٧ ( بيروت ، ١٩٥٤ )  
٨ - ارنولد : الدعوة الى الاسلام ص ٦٤ ( الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٧ )  
٩ - المرجع السابق ، ص ١٠٥ - ١٠٦ .
- (١٠)  
Rostovtzeff ( M. ) : A Hist. of the Ancient World, vol.2, P. 346  
( Oxford, 1928 ).
- Lot ( F. ) : The End of the Ancient World and The Beginnings of  
The Middle Ages, P. 24 ( London, 1931 )
- (١١)  
Duchesne ( L ) . Hist. Ancienne de L'Eglise, Tome 1, P. 214
- (١٢)  
Workman ( H. B. ) : The Evolution of the Monastic Ideal,  
( London, 1957 ) P. P. 152 — 154

- وكذلك كتاب أوربا العصور الوسطى . للباحث . ص ١٥٨ وما بعدها (الطبعة السادسة) .  
(١٣)

Lot ( F. ); Pfister ( C ), Ganshof ( F. ) : Le Destinée de  
L'Empire - ( Fin du Moyen Age ) - Tome 1 ( Paris, 1928 ).

(١٤)

Butcher : The Story of the Church of Egypt, vol. 2, P. 104.

- ١٥ - توماس أرنولد : الدعوة إلى الاسلام ، ص ١٢٢ - ١٢٤ .

- ١٦ - سورة البقرة ، ٢٥٦ .

- ١٧ - سورة يونس ، ٩٩ .

(١٨)

Cambridge Medieval History, vol. 2, P. 330 ( Becker ).

- ١٩ - توماس أرنولد : الدعوة إلى الاسلام ، ص ١٥٧ .

- ٢٠ - إسحاق بن المقفع : سير الأباء البطارقة - الجزء الخامس من مجموعة  
Patrologia Orientalis . صفحات ٦ ، ٢٤ ، ٤٢ ، ١٤٩ ، ١٥٠ الخ .

وكذلك : الكندي : الولاة والقضاة ص ١٣٢ ( G'bh Memorial Series )

- سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ص ١٧١ - ١٧٣ ( الطبعة الثانية ١٩٧٠ ) .  
(٢١)

Wiet ( G ) : L' Egypte Musulmane ( Precis de L' Hist.  
d' Egypte ) Tome2, P. 131.

- ٢٢ - سيدة اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ، ص ١٩١ ( الطبعة الثانية ) .

Wiet ( G. ) : L' Egypte Arabe ( Hist. de la Nation Egyptienne,  
Tome 4 ). P. 25.

- ٢٣ - وقد وقع في هذا الخطأ بعض كتاب المسلمين أنفسهم ، فرددوا أن البعض دخل  
في الاسلام فرارا من الجزية . انظر :

- احمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٩٢ ( الطبعة العاشرة ، ١٩٦٥ ) .

- ٢٤ - كانت الديرية ورهبانها يعفون من الضرائب في العصر البيزنطي قبل الفتح الاسلامي ،  
فلما فتح المسلمون البلاد ، أبقوا على الامتيازات التي تمتع بها رهبان الديرية ، وزادوا عليها  
اعفاءهم من الجزية . انظر :

- أرنولد : الدعوة إلى الاسلام ، ص ٧٨ - ٧٩ ( الطبعة - الثانية ) .

- ٢٥ - الطبري : تاريخ الامم والملوك ، ج ١ ص ٢٠٥٠ ، ٢٠٥٥ ( ليدن ، ١٨٨٥ ) .

- ٢٦ - البلاذري : فتوح البلدان ، ص ١٥٩ ( ليدن ، ١٨٦٦ ) .

(٢٧)

Diehl : L' Egypte Chretienne et Byzantine; P. P. 406 - 410.

- ٢٨ - ابن سعد : كتاب الطبقات الكبير ، ج ٥ ، ص ٢٨٣ ( طبعة ليدن ) .



29 — Ross ( Alexander ) : The Alcoran of Mohamet ( London, 1688 )

٣٠ - اقتبس هذه العبارة عن روس المؤرخ المعروف Finlay في كتابه :

Finlay ( G. ) : A History of Greece from its Conquest by the Romans to the Present Time - vol. 5. P. 29 ( Oxford, 1877 ).

وأخذها عنه يوفاس أرنولد في كتابه الدعوة إلى الإسلام ، ص ١٩٨ ، ترجمة حسن إبراهيم حسن وزميليه .

31 — Bury : History of the Later Roman Empire, vol. 1, 1900, ( London, 1923 )

٣٢ - تعتبر الفيلسوفة هيباتيا ١٨٠٠-١٨٠١ من كبار فلاسفة الافلاطونية الحديثة في أواخر العصر الوثني. وأوائل العصر المسيحي ، وهي ابنة العالم الكبير ثيون Theon أنطوني :

Bury ( J. B. ) : History of the Later Roman Empire ( 1889 ) ; vol. 1, P. 208, 317.

33— Kleinclausz ( A. ) : Charlemagne, P. 134.

34 — Pirenne : La Fin du Moyen Age Tome 1, P. 201 ( Paris, 1931 ) .

Barracclough ( G. ) : The Origins of Modern Germany; ( Oxford, 1947 ) P. P. 207 - 268.

٣٥ - البلاذري : فتوح البلدان ، ص ٤٣٠ ( لندن ، ١٨٦٦ ) .

٣٦ - ابن النديم : كتاب الفهرست ، ص ٤٢٧ ( بيروت ، ١٩٧٨ ) .

٣٧ - أرنولد : الدعوة إلى الإسلام ، ص ٢٠٠ .

٣٨ - نفس المرجع ، ص ٢٠٣ - ٢٠٤ .

٣٩ - جروندباوم : حضارة الإسلام ، ص ٤٤٠ .

٤٠ - أحمد أمين . فجر الإسلام ، ص ٢٣ ( الطبعة العاشرة ) .

٤١ - جب . خواطير في الأدب العربي ( مجلة الأدب والفن ، ج ٢ - ١٩٤٣ ) ،

نشرها صلاح الدين المنجد في : المنتقى من دراسات المستشرقين ، ج ١ ص ١٢٩ ( القاهرة ، ١٩٥٥ ) .

٤٢ - عامل الخراج في مصر على عهد الخليفة هشام بن عبد الملك ( ١٠٥ - ١٢٥ هـ =

٧٢٤ - ٧٤٣ م ) . وقد ظل ابن الحبحاب في ولاية الخراج حتى سنة ١١٤ م هـ ، على قول

تغري بردي ( النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٧٣ ) أو سنة ١١٦ هـ ، على قول المقرئ في المواظ

والاعتبار ( ج ١ ص ٢٨٨ ) .

٤٣ - المقرئ : المواظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٦١ ( بولاق ) .

٤٤ — الجهشياري : كتاب الوزراء والكتاب ، ص ٦٧ ( القاهرة ، ١٩٢٨ ) .  
ويقول الجهشياري في ذلك ما نصه « وكان أول من نقل الكتابة من الفارسية الى العربية  
بخراسان اسحق بن طليق الكاتب — رجل من بنى نهشل — وكان مع نصر بن سيار ( سنة  
١٢٤ هـ ) » .

45 — Dozy ( R. ) & Engelman ( W. H. ) : Glossaire des mots  
Espagnols et Portugais derives de L' Arabe, ( Leyde, 1869 ).

٤٦ — من ذلك ما فكر فيه ليبنتز في القرن الثامن عشر من جمع « ألف باء » الفكر  
الانساني ، وحصر الافكار البسيطة والمركبة ، ثم وضع رمز لكل فكرة لتصبح هذه الرموز  
بمثابة لغة مشتركة . وفي القرن التاسع عشر شرع طبيب روسي في وضع لغة الاسبرنتو  
لتكون لغة عالمية وفي أوائل القرن العشرين حاول الفيلسوف والرياضي الفرنسي كوتورا  
تهذيب الاسبرنتو وتحويلها الى الايدو لتكون الاخيرة لغة دولية لها مقوماتها ونحوها . وقد  
أقرت الجمعية الفلسفية الفرنسية هذا الاتجاه الى الايدو في معجمها الفلسفي الذي أخرجه  
اندريه لا لاند . ( انظر ماكتبه في هذا الموضوع استاذنا الدكتور ابراهيم بيومي مذكور )

47— Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle  
Ages. vol. 2, P. P. 90 - 91 .

48— Briffault : Making of Humanity; P. P. 201 - 202.

٤٩ — ابراهيم بيومي مذكور : العربية بين اللغات العالمية الكبرى ( بيروت ، ١٩٧٣ ) ،  
٥٠ — أحمد أمين : ضحى الاسلام — ج ١ ، ص ٢٨٩ ( الطبعة السابعة ، القاهرة ١٩٦٤ ) .  
٥١ — جوستاف لوبون : حضارة العرب ، ص ٤٤٠ .  
٥٢ — برنارد لويس : العرب في التاريخ ، ص ١٨٩ .  
٥٣ — أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ج ١ ص ٢٠٥ .  
٥٤ — العالم العربي ، كتاب نشرته جامعة الدول العربية بالقاهرة ، ص ١١٣ .  
٥٥ — أحمد أمين : فجر الاسلام ، ص ٩٦ ( الطبعة العاشرة ، ١٩٦٥ ) .  
٥٦ — سيده اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ، ص ١٧١ ( الطبعة الثانية ،  
القاهرة ١٩٧٠ ) .

٥٧ — جب : خواطر في الادب العربي ، بحث نشره صلاح الدين المنجد في :  
« المنتقى من دراسات المستشرقين » ، ج ١ ص ١٢٩ ( القاهرة ١٩٥٩ ) .  
٥٨ — الجهشياري : كتاب الوزراء والكتاب ، ص ٢٨ ، ٦٧ ، الطبعة الاولى ،  
( القاهرة ، ١٩٢٨ ) .

٥٩ — المقرئ : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨١ ( بولاق ) .  
٦٠ — سيده اسماعيل كاشف : مصر في فجر الاسلام ، ص ٢٣١ ( الطبعة الثانية ، ١٩٧٠ ) .  
٦١ — ساويرس بن المقفع : سير الائمة البطارقة ( المقدمة ) .

(٤)

البحر المتوسط شريان للثقافة الاسلامية  
في القرن الرابع الهجرى





لاشك في أن المكاتب الروماني سولينوس Caius Julius Solinus

قد أصاب عندما أطلق لأول مرة في التاريخ اسم البحر المتوسط على تلك الرقعة المائية التي يطل عليها غرب آسيا وجنوب أوروبا وشمال أفريقية ، وهي القارات الثلاث التي يتألف منها العالم القديم . ذلك أن القدماء أدركوا أن هذا البحر لا يتوسط قارات آسيا وأوروبا وأفريقية فحسب ، بل أيضا يربط بينها ويشكل طريقا مائيا سهلا للاتصال الحضارى بين أكثر أجزائها نشاطا في ميدان الحضارة البشرية .

والواقع أنه لم يكن من باب المصادفة أن تزدهر على شواطئ هذا البحر مجموعة من أعظم الحضارات البشرية على مر عصور التاريخ . فبالإضافة الى الموقع الوسط الممتاز الذى ينعم به ذلك الاقليم ، حبته الطبيعة بمناخ معتدل يساعد على النشاط البشرى، حتى أن الجغرافيين اتخذوا مصطلح البحر المتوسط لاطلاقه على نوع معين من المناخ المعتدل يسود اقاليم متباعدة في شتى أنحاء العالم . هذا فضلا عن أن البحر المتوسط نفسه ، بمياهه الهادئة ، وشواطئه السهلية ، شكل وسيلة سهلة لانتشار الحضارات الغنية التى ظهرت فى البلاد المطلة عليه . وهذا الانتشار أدى الى اتصال تلك الحضارات بعضها ببعض ، وتفاعلها منع بعضها البعض ، بل الى ذوبانها . فى بعضها البعض . وقد أدى ذلك ببعض الجغرافيين الى وصف البحر المتوسط بأنه « قام بتدوير الوعاء الذى ذابت فيه مختلف الحضارات والشعوب التى قدر لها أن تظهر على شواطئه على مر العصور (أ) » . ومما ساعد البحر المتوسط على القيام بذلك الدور أنه بحر شبه مغلق ، حتى لقد عرفه ابن حوقل فى القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - بأنه « خليج من البحر المحيط » أى أنه أشبه بالخليج المنبثق من

بحر الظلمات أو المحيط الأطلسي . ولا شك في أن هذه الظاهرة جمعت الشعوب المتباينة التي تعيش على شواطئ ذلك البحر تشعر على مر عصور التاريخ وكأنها أسرة واحدة تعيش في بيت واحد .

وهكذا بفضل البحر المتوسط تأثرت حضارة اليونان القدماء بحضارة كل من الفينيقيين وقدماء المصريين ، وتأثرت حضارة الرومان بحضارة اليونان ، وأمكن للفينيقيين واليونان جميعاً أن يقيموا عديداً من المستوطنات على سواحل البحر المتوسط وفي جزره . كذلك استقطعت روما بفضل البحر المتوسط أن تقيم إمبراطورية واسعة ضخمة ، شملت كل البلاد المطلة على ذلك البحر ، وأن تحكم سيطرتها على هذه الإمبراطورية عن طريق أسطول قوى ربط روما بشواطئ إسبانيا وشمال أفريقية وغرب آسيا ، فضلاً عن الجزر العديدة التي شكلت قواعد ومحطات بحرية لذلك الأسطول . وعندما ظهرت المسيحية كان البحر المتوسط عاملاً قوياً ساعد على انتشارها ، بحيث ما كاد ينتهي القرن الأول للميلاد إلا وكان كل بلد يطل على ذلك البحر أو يقع فيه ، به جالية مسيحية ، كبرت أو صغرى . وبعد ذلك ، بظهور الإسلام وانتشاره منذ القرن السابع للميلاد ، قام البحر المتوسط بدور المعبر الداخلي الذي ربط حضارياً بين أجزاء الدولة الإسلامية المطلة على ذلك البحر ، فضلاً عن المعبر الخارجي الذي عبرت عليه الحضارة الإسلامية - في مرحلة لاحقة - إلى عالم الغرب الأوربي .

ويتهم المؤرخ بيرين Pirenne (٢) الإسلام والمسلمين بأنهم حطموا الوحدة الحضارية لحوض البحر المتوسط ، فبعد أن كانت البلاد المرتبطة بذلك البحر تشكل وحدة حضارية واحدة عند مطلع القرن السابع للميلاد ، تدين كلها بالمسيحية ، وتستخدم في حياتها الفكرية اللغة اليونانية في الجزء الشرقي من حوض البحر المتوسط ، واللغة اللاتينية في جزئه الغربي . . . . . إذا بخزكة الفتوح الإسلامية تعمق تلك الوحدة الحضارية نتيجة لتحول بلاد



الشام ومصر وشمال أفريقية وإسبانيا - فضلا عن بعض الجزر - الى دائرة الاسلام ، واتخاذها اللغة العربية أداة للتعبير عن نشاطها الفكري والحضارى .  
ولكن بيرين نسى - أو تناسى - أن انتشار الاسلام ثم فى ظل حضارة جديدة نمت تحت مظلة هذه الديانة السماوية التى وجدت سبيلها تلقائيا الى قلوب أهالى البلاد التى وصلتها رسالة الاسلام . وبعبارة أخرى فإن حركة التوسع الاسلامى لم تكن مجرد حركة توسعية حربية لكتلك التى قامت بها روما فى العصور القديمة ، ولم تكن حركة هدامة لكتلك التى قام بها الوندال فى الشطر الغربى من حوض البحر المتوسط فى فجر العصور الوسطى .  
وانما كانت حركة التوسع الاسلامى حركة بناء وانشاء وتعمير . فبينما خرب الغزاة السابقون المدن ، اذا بالمسلمين يقيمون مدنا جديدة فى البلاد التى فتحوها - مثل البصرة والكوفة فى العراق ، والفسطاط فى مصر ، والقيروان فى أفريقية ، وكانديا أو الخندق فى كريت ، ومرسية والمرية فى الأندلس ، وميورقة فى البليار . وقد حرص المسلمون على أن يجعلوا من هذه المدن مراكز اشعاع حضارى ، بدد الظلمة السائدة فى تلك البلاد ، وأحال الخوف فيها الى أمن ، والقلق الى استقرار والخراب الى عمار ، والجهل الى علم .

هذا بالاضافة الى حقيقة هامة غابت عن بيرين ومدرسته ، وهى أن الحضارة الأوربية القديمة كان قد انفرط عقدها فعلا وخبأ نورها قبيل انتشار الاسلام فى حوض البحر المتوسط فى القرن السابع للميلاد . واذا كانت الحضارة الأوربية قد أقامت بناءها على أسعاس رگيزتين كبيرتين من معارف اليونان ومعارف الرومان ، فإن هناك أجساعا من الباحثين على أن علوم اليونان ولغتهم كادت تندثر من الغرب الأوربى قبيل بداية القرن السادس على أكثر تقدير ، وعلى أن غرب أوربا ظل طوال الشطر الأول من العصور الوسطى - أى حتى القرن الحادى عشر للميلاد - يجهل جهلا تاما لغة اليونان وعلومهم ، الا فى مراكز محدودة فى صقلية وجنوب ايطاليا . وعندما أخذ

الغرب الأوربي يفتق من ظلمة العصور الوسطى ، فإنه لم يتعرف على علوم اليونان إلا من خلال المترجم العربية، وعن هذا الطريق وحده عرف الغرب فلسفة أرسطو ، ومعارف اليونان في الطب وغير الطب من العلوم العقلية . ومعنى هذا أن الفضل يرجع الى المسلمين وعلمائهم في وصل ما انقطع من أسباب الحضارة الأوربية ، وفي تعريف غرب أوربا في أواخر العصور الوسطى بما انقطع من تراث اليونان . وبذلك لا يكون المسلمون مسئولين عن فرط عقد الحضارة الأوربية ، وإنما الضحية هو أن يقال أن المسلمين هم الذين نظموا دبات ذلك العقد ووصلوا ما انقطع منه .

ومع اتساع دولة الاسلام ، نهض البحر المتوسط برسائله التقليدية في خدمة الحضارة الانسانية ، فقام بدور الحوض الكبير الذي صبت فيه شتى رواغد حضارة المسلمين من المشرق والمغرب جميعا . فعلى سطح مياه ذلك البحر ، أخذت السفن والأساطيل الاسلامية تنتقل منذ وقت مبكر من المشرق الى المغرب وبالعكس ، ومن الجنوب الى الشمال وبالعكس ، تحمل المسافرين والبضائع ، والمسافرين من الحجاج ورجال العلم والتجار . وعندما نقول البحر المتوسط فأننا لا نعنى ذلك المسطح المائى بأواجهه فحسب ، بل أيضا بشواطئه وسواحلها التى شكلت طرقا برية آمنة تحيط بمياه البحر ، وسلكها من يخشون خطر أمواج البحر ، أو من يثشدون المرور بأكبر عدد ممكن من المدن والمراكز الحضارية ، طلبا لمزيد من الأخذ والعطاء . وقد لاحظ الجغرافيون المسلمون أن البحر المتوسط يختلف عن غيره من البحار في أن العمار ممتد على شواطئه ، لأن معظم الشواطئ سهلية سالكة مما جعل منها طرقا ممهدة يسلكها المسافرون . وفي ذلك يقول ابن حوقل في القرن الرابع الهجرى « وليس في البحار أعمر حاشية من هذا البحر ( يعنى بحر الروم أو المتوسط ) لأن العمارات من جنبتيه ممتدة غير منقطعة ولا ممتنعة . وسائر البحار تعترض في شطوطها المفاوز والمقاطع . »



وهناك نسبة لا يستهان بها من المشتغلين ، بالأسفار فى تلك العصور جمعوا بين حياة العلم وحياة التجارة ، بمعنى أن رحلاتهم كانت فى طلب العلم والتجارة جميعا . ولم يكن هناك ما يمنع أن يكون التاجر فقيها أو محدثا أو مفسرا ، والعكس صحيح ، بمعنى أنه لم يكن هناك ما يمنع أن يكون الفقيه أو المحدث أو المقرئ ، أو المفسر تاجرا . وفى عصور لم تعرف ما تعرفه اليوم من وسائل الاعلام - من طباعة وإذاعة وغيرهما - ، كانت الأخبار والمعارف والكتب تنتقل جميعا صحبة التجار ، فى قوافلهم أو فى سفنهم . وفى ظل حضارة غلب عليها طابع الايمان ، وارتبط العلم فيها أساسا بالعلوم الدينية حرص كثير من التجار - وبخاصة ذلك الفريق الذى يعرف باسم التجار الركاضين - أى غير المقيمين ، والمتنقلين من مكان الى آخر - على انتهاز فرصة تجوالهم ومرورهم بعدد كبير من المدن ومراكز العلم والمعرفة ، لاقتزود بقدر من العلوم يحقق لهم صلاح الدنيا والآخرة .

وقد وصل بعض هؤلاء التجار الى مصاف كبار العلماء المعاصرين ، بحيث لا يكاد أحدهم يصل الى بلد من بلاد الاسلام ، الا ويلتف حوله تجار ذلك البلد من ناحية ، وعلماءه من ناحية أخرى : الفريق الأول يشترون منه ويبيعون له ، والفريق الثانى يسمعون منه ويتحدثون اليه . ولدينا العديد من الأمثلة عن هؤلاء التجار المشتغلين بالعالم ، أو العلماء المشتغلين بالتجارة فى الفترة التى نحن بصدددها ، أعنى القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد . ولنفقصر فى هذه الأمثلة على أولئك الذين ارتبطوا بـ صـوض البحر المتوسط فى تلك الفترة .

فمن هؤلاء أبو عمر أحمد بن خالد بن عبد الله الجذامى ، التاجر ، المتوفى سنة ٣٧٨ هـ ، وهو من أهل قرطبة « رحل الى المشرق ، ودخل العراق تاجرا ، فسمع من ٠٠٠ وسمع بمكة من ٠٠٠ وسمع بمصر من ٠٠٠ ، وأدخل الأندلس كتباً غريبة تفرد بروايتها ، فسمعها الناس عنه . سـمعت منه أكثر ما كان



يرويه ٠ وأجاز لى جميع رواياته وكتبه (٣) ٠ ومنهم أبو القاسم اسحاق بن غالب العصفري ، المتوفى سنة ٣٨٩ هـ ، من أهل قرطبة « رحل الى المشرق تاجرا ، وسمع من ٠٠٠ بمصر ، ودخل عدن وكتب بها ، وأخذ عن ٠٠٠ بالقيروان ٠٠٠ (٤) ٠ ومنهم أبو جعفر زكريا بن بكر الغساني المعروف بابن الأشيج والمتوفى سنة ٣٩٣ هـ ، كان من أهل تاهرت ورحل الى الأندلس ثم المشرق حيث سمع بمصر ، وأخذ عن علمائها ، وأخيرا عاد الى قرطبة ليحدث بكتاب البخارى ، « وكان الغالب عليه التجارة (٥) » ٠ كذلك ذكر ابن الفرضى - المتوفى سنة ٤٠٣ هـ - فى ترجمة أبى بكر محمد بن معاوية المعروف بابن الأحمر - وهو من أهل قرطبة - أنه رحل الى المشرق سنة ٢٩٥ هـ ، فسمع بمصر من عديد من علمائها ، كما سمع بمكة والكوفة « ودخل الهند تاجرا » ، ثم عاد الى الأندلس سنة ٣٢٥ هـ حيث توفى سنة ٣٥٨ هـ (٦) أما أبو القاسم مسعود بن على بن مروان - من أهل الأندلس - فقد قيل فيه أنه رحل الى المشرق « حاجا وتاجرا ، فسمع بمصر من ٠٠٠ (٧) » ٠ وربما غلبت صفة التجارة على بعضهم ، بمثل أبى القاسم مسعود بن خيران المتوفى سنة ٣٧١ هـ ، فقد غادر قرطبة « ورحل الى المشرق تاجرا وسمع هناك سمعا كثيرا من ٠٠٠ ولم يكن من أهل العلم ، وإنما كان تاجرا (٨) » ٠

فإذا كان الفقيه أو طالب العلم رقيق الحال ، لا يجد فى رحلته ما يعينه على مواصلة مسيرته ، فإنه كان يعمل فى البلاد الذى يحل فيه أما بنسخ الكتب أو بغير ذلك من الأعمال ٠ من ذلك أن الفقيه العالم أبا عبد الله محمد بن طاهر التدميرى القيسى غادر الأندلس حاجا ، ومر بمصر ، وأقام بالحرمين ثمانية أعوام ثم سار الى العراق ، وأخيرا عاد الى بلده تدمير بالأندلس سنة ٣٧٦ هـ ٠ وكان طوال رحلته فى طلب العلم « يتعيش من عمل يده بالنسخ ٠٠٠ فإذا سئم من النسخ الذى جعل قوته منه ، أجر نفسه فى الخدمة رياضة لها (٩) » ٠

والواقع أن القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - شهد تمزقا سياسيا خطيرا فى جسم الدولة الاسلامية . وفى ذلك القرن تداعت سلطة الدولة المركزية ممثلة فى الخلافة العباسية ، ووقع الخليفة العباسى تحت وصاية الأوصياء ، سواء كانوا من الأمراء الأتراك أو من بنى بويه . وجاء ذلك مصحوبا بتفتت الدولة الى دويلات مستقلة ، وقيام وحدات سياسية جديدة - فى المشرق والمغرب جميعا - على حساب السلطة المركزية . حقيقة أن بعض هذه الوحدات الجديدة ترجع أصولها الى ما قبل القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد ، كما هو الحال بالنسبة لدولة بنى أمية فى الأندلس وبعض الدولة المستقلة فى شمال افريقية . ولكن هذه الوحدات اتخذت فى القرن الرابع الهجرى طابعا جديدا ، جعل من بعضها قوى كبرى تنافس الخلافة العباسية المتداعية فى المشرق . ويكفى أن نشير الى أن هناك خلافتين اسلاميتين جديدتين قامتا فى القرن الرابع فى حوض البحر المتوسط ، هما الخلافة الأموية فى الأندلس ، والخلافة الفاطمية فى شمال افريقية .

ومع ذلك ، وعلى الرغم مما حدث فى القرن الرابع الهجرى من تمزق سياسى، أصاب مشرق الدولة الاسلامية ومغربها ، الا أن الملاحظ هو أن هذه الفرقة السياسية لم تؤثر فى مسيرة الحضارة الاسلامية . فالبلاد ظلت جميعا بلاد الاسلام ، وتحت مظلة الاسلام عاش الكل جسدا واحدا ، وإن اختلف الحكام . بل لعله من الغريب أن نلاحظ أن التمزق السياسى وأكبره زمنا نهضة حضارية قفزت بالحضارة الاسلامية الى أوج مجدها فى القرن الرابع الهجرى . وسواء كان هذا الازدهار الحضارى من آثار دفعة الاسلام عقيدة وأسلوبا للحياة وفكرا - ، أو كان هذا الازدهار نتيجة للتنافس بين الحكام فى قرطبة والقاهرة وبغداد وبخارى وغزنة وحلب وغيرها ، فإن الذى يعنينا من واقع الحقيقة التاريخية هو أن القرن الرابع الهجرى شهد نشاطا واسعا فى شتى ميادين الحضارة الاسلامية ، وبخاصة ميدان الثقافة والعلوم . وهذا

النشاط جاء تقويجا لما حققته هذه الحضارة من انجازات فى القرون الثلاثة السابقة .

ثم أن عامة شعوب المسلمين - فى مشارق الأرض ومغاربها - لم يعترفوا بما حدث فى الدولة الإسلامية من انقسام وفرقة سياسية ، وإنما ظلت بلاد 'الاسلام كلها فى نظرهم تمثل وحدة واحدة ، أطلقوا عليها اسم « ديار الاسلام » . وبهذا الأحساس استمر الحجاج وطلاب العلم والتجار ينتقلون من المغرب الى المشرق ، ومن المشرق الى المغرب فى حرية تامة ودون قيود ، وهم أينما وجدوا حلوا أهلا ونزلوا سهلا .

وفى ذلك الجو من الازدهار الحضارى والنشاط الثقافى الذى تميز به القرن الرابع الهجرى العاشر للميلاد - برز حوض البحر المتوسط ليمثل محيطا له ثقله فى تلك الحركة الحضارية الواسعة . ذلك أن الظروف شاءت أن تكتمل سيادة المسلمين على مياه البحر المتوسط فى ذلك القرن ، وأن تبرز فى البلاد المطلة على شواطئه قوى سياسية اسلامية جديدة ، هى فى حقيقة امرها قوى حضارية بأدق معانى الكلمة .

فى أوائل القرن الرابع الهجرى ( ٣١٦ هـ = ٩٢٩ م ) قامت الخلافة الأموية فى الأندلس لتستعيد أمجاد بنى أمية فى المشرق ، وثبتت للمسلمين جميعا فى مشارق الأرض ومغاربها أن الأمويين لا يقلون عظمة عن العباسيين فى المشرق ، وأنهم أكثر رعاية للحضارة المسلمين وعلوم الاسلام . لذلك لم يكتف خلفاء بنى أمية فى الأندلس بإقامة المنشآت الدينية ، وبخاصة الجوامع حيث تعقد حلقات العلم ، وإنما رحبوا بالوافدين عليهم من العلماء من شتى بلاد الاسلام . وقد وصف بعض هؤلاء الوافدين مثل الامام أبى الحسن على بن محمد بن بشر الأنطاكى « نزيل الأندلس ومقرها » ، والذى توفى بقرطبة سنة ٣٧٧ هـ بأنه « أدخل الأندلس علما جما ( ١٠ ) » . ولذلك رحب حكام الأندلس بالعلماء الوافدين عليهم ، وأجزلوا لهم العطاء . ومن أمثلة ذلك



ما يذكره المقرئ من أنه « لما وفد أبو على القالى على الأندلس فى عهد الخليفة  
الناصر عبد الرحمن ، أمر ابنه الحكم — وكان يتصرف عن أمر أبيه كالوزير —  
عاملهم ابن رماحس أن يجيء مع أبى على الى قرطبة ، ويتأقاه فى وفد من  
وجوه رعيته ينتخبهم من بياض أهل الكورة ، تكرمة لأبى على . ففعل ، وسار  
معه نحو قرطبة فى موكب نبيل ، فكانوا يتذكرون الأدب فى طريقهم . » (١١) ،  
ومثل هذا يقال عن الفقيه المصرى يزيد بن أحمد بن أبى عبد الرحمن القرشى  
الزهري ، اذ وفد على الناصر بقرطبة سنة ٣٤٣ هـ « فأكرم الناصر مثواه ،  
وكان فقيه أهل مصر (١٢) » ، أما الأديب المصرى أبو بكر محمد بن أحمد بن  
عبدالله بن حامد — المعروف بابن الأزرق — فقد خرج من مصر سنة ٣٤٣ هـ  
متجها الى القيروان ، ولكن السلطات الفاطمية فى أفريقية قبضت عليه لاسباب  
مذهبية ، فظل محبوسا فى المهديّة ثلاثة أعوام وسبعة أشهر . وعندما أفرج عنه  
اتجه الى الأندلس فوصلها سنة ٣٤٩ هـ . وهناك رحب به الخليفة المستنصر بالله ،  
وأمر بانزاله وتوسع له فى العطاء . ويروى ابن الغرضى أنه عندما اتم رحلاته  
فى المشرق وعاد الى بلاده بالأندلس ، أتاه ابن الأزرق هـذا مهنتا  
بسلافة العودة « وجعل يذاكرنى مصر ويسألنى عن أخبارها ، وجعل يقدر  
الرجوع اليها ، ويتمنه ، فحالت أمثيته دون منيته وتوفى بقرطبة سنة  
٣٨٥ هـ (١٣) » .

على أن دور البحر المتوسط كمعبر للثقافة الاسلامية لم يقتصر على انتقال  
العلماء ومن فى حكمهم ، من بلد اسلامى الى آخر عبر ذلك البحر ، وانما  
ايضا انتقال الكتب وبخاصة ما تم تأليفه أو نقله الى الغربية فى المشرق  
الاسلامى منذ وقت مبكر . من ذلك ان حكام بنى أمية فى الأندلس — امراء  
وخلفاء — حرصوا على جمع الكتب فى كل علم وفن بحيث لم تكن هناك قطيعة  
فكرية بين المشرق والمغرب الاسلاميين . ومن هؤلاء الخلفاء الخليفة الحكم  
المذى وجه الى أبى الفرج الأصبهاني ألف دينار — وهو مبلغ ضخم وفق  
مستويات تلك العصور — مقابل أن يرسل له نسخة من كتاب الأغاني (١٤) .

كذلك ذاب الخليفة الحكم على أن يبعث رجالا الى كافة بلاد المشرق ليشتروا له الكتب ، حتى أن فهرس مكتبته صار يتألف من أربع وأربعين كراسة بكل منها عشرون ورقة .

وقام حكام الأندلس بتشجيع العلماء النازحين الى بلادهم ، أو العلماء الأندلسيين العائدين من رحلتهم في المشرق الى ديارهم ، على جلب ما تيسر من الكتب صديبتهم . من ذلك ما يقال من أن أحمد بن خالد الجذامي - من أهل قرطبة أدخل معه الأندلس ، عند عودته من رحلته في المشرق ، « كتباً غريبة تفرد بروايتها ، فسمعها الناس منه (١٥) » وأن جعفر أحمد بن هارون البغدادي « أدخل الأندلس بعض كتب أبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ، وبعض كتب عمرو بن بحر الجاحظ (١٦) » . كذلك قيل عن أبي عمر يوسف بن محمد الهمداني - من أهل قرطبة - أنه رحل الى المشرق حيث قضى عشرة أعوام في طلب العلم ، فسمع عن مشاهير علماء مصر وغيرها « وعنى بكتب محمد بن جرير الطبري ، فكتب تفسير القرآن وتاريخ الملوك ، والذيل وهو كتاب العلماء ، والمحاضر والسجلات ، وبعض تهذيب الآثار ، وكتاب اختلاف العلماء » . ثم عاد يحمل تلك الثروة الى الأندلس حيث توفي سنة ٣٨٣ هـ (١٧) . ويذكر ابن بشكوال أن أبا القاسم سلمه بن سعيد الأنصاري المحدث القرطبي المتوفى سنة ٤٠٦ هـ - رحل الى المشرق حيث أقام ثلاثاً وعشرين سنة « واتخذ من مصر موئلاً » أي مركزاً لتحركاته « واضطرب في المشرق سنين كثيرة جدا يجمع في الأفاق كتب العلم ، فكلما اجتمع من ذلك مقدار صالح نهض به الى مصر » ثم انزعج بالجميع الى الأندلس « وكانت جملة ما حمله الى الأندلس ثمانية ، عشر خملاً من الكتب ، كلفته مائلاً طائلاً حمله معه الى المشرق (١٨) » . أما أبو الوليد الفريسي - صاحب كتاب تاريخ علماء الأندلس الذي اعتمدنا عليه في هذا البحث ، والذي وصفه ابن بشكوال بأنه « صاحبى ونظيرى » - فقد « كان جماعاً للكتب ، فجمع منها أكثر مما جمعه أحد عظماء البلد (١٩) » .

يضاف الى ذلك أن كثيرا من الكتب كانت تنتقل عبر حوض البحر المتوسط عن طريق السماع والرواية . من ذلك ما جاء فى ترجمة أبى أيوب سليمان بن محمد الأندلسى المتوفى سنة ٣٧١ هـ - من أنه فى رحلته الى المشرق « سمع بمصر من أبى محمد الفريانى كتب محمد بن جرير الطبرى ، وانصرف الى الأندلس » . كذلك قيل فى ترجمة أبى عبد الله محمد بن مفرج المعافى المتوفى سنة ٣٧١ هـ - وهو من أهل قرطبة - أنه رحل الى المشرق ، فلقى بمصر « أبا جعفر أحمد بن محمد النحاس ، فروى عنه تأليفه فى اعراب القرآن ، وفى المعانى ، والناسخ والمنسوخ ، وغير ذلك » وهو أول من أدخل هذه الكتب الأندلس رواية (٢٠) ، .

ولم يقتصر دور البحر المتوسط على تسهيل جلب كتب العلوم الإسلامية والفكر الإسلامى من المشرق الى المغرب ، وإنما تعدى ذلك الى جلب كتب علوم اليونان فى الطب والفلك والصناعة ( علم الكيمياء ) والفلسفة والموسيقى وغيرها . من ذلك أن امبراطور القسطنطينية قسطنطين السابع أرسل سنة ٣٣٧ هـ ( ٩٤٨ - ٩٤٩ م ) سفارة الى عبد الرحمن الناصر فى قرطبة . وكان من بين ما حمله الرسل من هدايا نسخة مكتوبة باليونانية من كتاب ديوسقوريدس فى الطب . « ولا شك فى أن معرفة هذا الكتاب فى الأندلس كانت من الأمور الهامة فى تطور الدراسات الحلبية هناك » (٢١) .

وكانت الرحلة من المغرب الى المشرق وبالعكس عبر البحر المتوسط تتم برا أو بحرا . ولم تحدد المصادر المعاصرة غالبا طبيعة الرحلة فى كل حالة وعما اذا كان هذا العالم أو التاجر قد سلك فى رحلته طريق البر أو البحر . ولكن الغالب أن العلماء والتجار سلكوا الطريقين معا . هذا وإن كان يبدو أن طريق البر صار أكثر شيوعا نظرا لأن البعض يخشون ركوب البحر ، فى حين أن طريق البر يتيح لسالكه المرور بعدد كبير من المدن والمراكز



الحضارية الاسلامية ، مما يشبع رغبة طالب العلم فى التزويد بقسط أكبر كما ،  
وأكثر تنوعا من المعارف ، والالتقاء بعدد أوفر من رجال العلم وشيوخه .

والغالب ان المصادر المعاصرة كانت لا تعنى كثيرا بذكر الطريق الذى  
سلكه الحاج أو العالم أو التاجر من المغرب الى المشرق أو العكس ، عبر  
البحر المتوسط ، الا فى حالة واحدة ، هى اذا صادف وغرقت السفينة التى  
تحمل الشخص المترجم له . جاء فى ترجمة أبى سليمان ربيع بن محمد  
التميمي - من أهل قرطبة - انه « كان معتنيا بالعلم ، مجتهدا فى طلبه .  
خرج الى المشرق ، فمات فى البحر (٢٢) » أما أبو نصر سهل بن على  
النيسابورى الذى وفد على الأندلس فى فترة لاحقة ، فقد « توفى غريقا  
فى البحر ، منصرفا من المرية الى بلده (٢٣) » ويروى الأديب الأندلسى  
عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن سعيد - فى فترة لاحقة أيضا - كيف  
أنه عبر الى المغرب الأقصى ، حيث أخذ يتنقل ، « ثم نازعتنى النفس التواقفة  
الى الديار المصرية ، فكابدت فى البحر ما لا يفى بوصفه الا المشاهدة ،  
الى أن بصرت منار الاسكندرية ٠٠٠ (٢٤) » . فاذا استأنفنا المسيرة فى  
الفترة اللاحقة لتلك التى حددناها لدراستنا ، فإننا نجد مثلا بارزا لطريق  
البحر - ذهابا وإيابا - فى رحلة ابن جبير فى القرن السادس الهجرى ،  
الثانى عشر للميلاد (٢٤) .

وهكذا شهد حوض البحر المتوسط توافد عدد كبير من علماء المشرق -  
فى شتى ألوان العلم والمعرفة - على الأندلس فى القرن الرابع الهجرى . وفى  
ذلك يقول المقرئ القلمسانى « اعلم أن الداخلين للأندلس من المشرق قوم  
كثيرون ، لا تحصر الأعيان منهم ، فضلا عن غيرهم . ومنهم من اتخذها وطنا  
وصيرها سكنا الى أن وافته منيته ، ومنهم من عاد الى المشرق بعد أن قضيت  
بالأندلس أمنيته (٢٦) » .

ومن أمثلة هؤلاء عبيد الله بن عمر القيسى الشافعى - من أهل بغداد - ،

قدم الأندلس سنة ٣٤٧ هـ بعد أن تفقه على مذهب الشافعي في بغداد ودمشق والرملة ومصر ، حتى صار « اماما في القراءات » واستقر في قرطبة الى أن توفي سنة ٣٦٠ هـ (٢٧) . أما أبو علي القالي صاحب « الأمل والندى » فقد وفد على الأندلس أيام الناصر أمير المؤمنين عبد الرحمن ، واستوطن قرطبة الى أن توفي بها سنة ٣٥٦ هـ . وضمن اخذ عنه بالأندلس محمد بن المقوطية ، وأبو بكر محمد الزبيدي صاحب كتاب « مختصر العين (٢٨) » .

فإذا كان الواقد غير ذائع الصيت ، أو غير معروف عند أهل الأندلس ، فلا مانع من امتحانه في جمع العلماء ، لسبر غوره ، والوقوف على درجته في العلم . من ذلك أنه عندما وفد على الأندلس أبو العلاء صاعد بن الحسين بن عيسى البغدادي اللغوي - وأصله من الموصل - وكان ذلك على أيام المنصور بن أبي عامر ، أعرض عنه أهل الأندلس وقدحوا في علمه ، فقال لهم المنصور - وكان جالسا في جمع من أعيان أهل العلم « هذا الرجل الواقد علينا يزعم أنه متقدم في هذه العلوم ، وأحب أن يمتحن » (٢٩) .

وكما ذكرنا فإن كثيرين ممن عبروا البحر المتوسط من الأندلس والمغرب الى المشرق جمعوا بين حياة العلم والتجارة ، فكذا نجد كثيرين من العلماء الذين اتجهوا من المشرق الى المغرب والأندلس زاولوا التجارة . ومن أمثلة هؤلاء علي بن بندار البغدادي البرمكي ، وهو من أهل بغداد « قدم الأندلس تاجرا سنة ٣٢٧ هـ ، وكان قد أخذ عن (٣٠) » . وفي فترة لاحقة « أبو النصر سهل بن علي ، القاجر ، النيسابوري سماع جماعة من الخرسانيين وغيرهم (٣١) » . ومثله محمد بن موسى الكتاني الرازي الذي « كان يفد على ملوك بني مروان ( الأمويين ) تاجرا ، وكان مع ذلك متفنا في العلوم (٣٢) » .

كذلك ورد في المصادر ذكر أبي الطاهر اسماعيل بن الاسكندراني ، الذي « قدم الأندلس ، ودخل مرسية تاجرا ، وكان فقيها على مذهب الشافعي (٣٣) » .

أما عبد العزيز بن جعفر الفاسي البغدادي ، فقد دخل الأندلس تاجرا سنة ٣٥٠ هـ ، وسكن أندة من أهل الأندلس حتى توفي سنة ٤١٣ هـ . وقد روى عنه أبو الوليد الفرضي عندما لقيه بالأندلس سنة ٤٠٠ هـ ، وكان أبو الوليد عندئذ قاضيا ببالنسية (٣٤) .

ولكن اذا كانت الرحلة عبر البحر المتوسط من المشرق الى المغرب قد قابلتها رحلة في الاتجاه العكسي من المغرب الى المشرق ، فان علينا أن نلاحظ أن الرحلة الأولى كانت الى حد كبير اختيارية ، لطلب الرزق أو العلم . أما الرحلة الثانية فكانت شبيهة الزامية لرجل الدين والعلم وغير رجال الدين والعلم من القادرين ، لأنها تستهدف في المقام الأول الوفاء بركن من أركان الدين ، هو حج البيت . ومهما يقال عن ازدهار العلوم بالأندلس ، فعلينا أن نقر بأن العلوم في المشرق كانت أعمق أساسا وأوسع أفقا وأكثر أصالة ، لأن المشرق بالنسبة للإسلام وثقافته هو الجذع . لذلك كانت الرحلة الى المشرق بالنسبة لعلماء الأندلس والمغرب أمرا أساسيا جوهريا يستكملون به دينهم وعلمهم ، أما الرحلة الى المغرب والأندلس بالنسبة لعلماء المشرق فكانت أمرا كماليا ثانويا ، لا حاجة ماسة اليه .

ونسلمع عن عدد كبير من علماء الأندلس عبروا حوض البحر المتوسط برا وبحرا في القرن الرابع الهجري . فاذا سلكوا طريق البر ، فانهم كانوا يتوقفون في محطات معينة للاستزادة في العلم والأخذ عن علمائها . ومن هذه المحطات في القرن الرابع : القيروان والمهدية وطرابلس الغرب ، وربما أيضا سبته وفاس وتلمسان وتاهرت ، وغيرها من مدن أفريقية . واذا اختاروا طريق البحر ، فانهم غالبا ما كانوا يمرون بميورقة وصقلية وغيرهما من موانئ الساحل الشمالي لأفريقية ، حيث يجدون أيضا من شيوخ العلم من يأخذون عنهم أو يحدثونهم .



وسواء سلك الحجاج طريق البر أو طريق البحر ، فإن الطريقين كانا يصبان في مصر ، وفيها يقضى عالم المغرب فترة من الوقت قد تمتد بضع سنوات في طريق ذهابه الى الحج أو عودته الى بلده ، وقد يؤدي خلال هذه الفترة فريضة الحج أكثر من مرة . وكثيرا ما كان بعضهم لا يكتفى بمن يصادفه من علماء يأخذ عنهم في الاسكندرية ومصر - ثم في القاهرة بعد تأسيسها - وإنما يحرص على أن يطوف ببعض المدن المصرية الأخرى سعيا وراء محدث مشهور أو فقيه ذائع الصيت . وهكذا تردد كثير من الأندلسيين على دمياط وتنيس والفرما والقلزم ، بل لقد ذهب بعضهم الى الرملة شمالا وقوص جنوبا (٣٥) .

يضاف الى الرحلة ونقل الكتب ما كان هناك من مكاتبات بين علماء المسلمين عبر البحر المتوسط . وكانت هذه المكاتبات تشكل رباطا ثقافيا وفكريا بين هؤلاء العلماء (٣٦) .

هذا الى أن كثيرا من حجاج الأندلس والمغرب انتهزوا فرصة ترددهم على المشرق للحج ، واتجهوا الى بعض الأقطار الإسلامية الأخرى طلبا للعلم ورغبة في الاستزادة من الشيوخ المتواجدين في البلاد ، مثل اليمن وبغداد والشام ، بل لقد وصل بعضهم الى فارس وخراسان وبلاد ما وراء النهر . من ذلك أن أبا عبد الله محمد بن إبراهيم بن حيون المتوفى بقرطبة سنة ٣٠٥ هـ انتهز فرصة خروجه للحج ، وقضى بالمشرق نحو خمس عشرة سنة سمع فيها عديدا من العلماء بمكة وصنعاء وبغداد ، فضلا عن مصر (٣٧) . أما محمد بن أحمد بن محمد يحيى بن مفرج - من أهل قرطبة - فقد رحل الى المشرق سنة ٣٣٧ هـ فسمع بمكة والمدينة واليمن وصنعاء وزبيد وعدن وبيت المقدس ، وغزة ، وطبرية ، ودمشق ، وطرابلس الشام ، وبירות ، وصيدا ، وصور ، وقيسارية ، والرملة ، والأسكندرية ، والقلزم . وأخيرا عاد الى الأندلس من رحلته سنة ٣٤٥ هـ ومعه حصيلة ضخمة من العلم ، استفاد منها الأندلسيون وسمعوا منه حتى وفاته سنة ٣٨٠ هـ (٣٨) .

ولا أدل على دور البحر المتوسط في تحقيق وحدة ثقافية بين شتى بلاد العالم الإسلامى المظلة عليه أو الواقعة فيه من تلك الاستجابة التى لمقيتها معظم المذاهب الدينية الإسلامية فى تلك البلاد \* وعلى رأس هذه المذاهب يأتى المذهب المالكي الذى ما زالت مسألة انتشاره فى بلاد حوض البحر المتوسط موضع نقاش بين الباحثين ، فالمقرئ يذهب الى أن الأندلسيين كانوا على مذهب الأوزاعي كأهل الشام - حتى أقبل على الأندلس أثناء خلافة المستنصر (١٧٩ - ٢٠٥ هـ = ٧٩٦ - ٨٢١ م) نفر من الفقهاء أمثال عبد الملك بن حبيب ، ويحيى بن يحيى الليثي ، وأبى عبد الرحمن زياد بن عبد الرحمن اللخمي - الملقب بشطبون ، وهؤلاء جميعا عملوا على نشر مذهب مالك \* ويحتل عبد الملك بن حبيب مكانة خاصة بين هؤلاء ( ١٧٩ - ٢٣٨ هـ = ٧٩٦ - ٨٥٤ هـ ) لأنه من أبناء الأندلس ومواليدها ، رحل الى المشرق ، وتردد على حلقات الدرس فى المدينة المنورة حيث درس فقه مالك ، ثم عاد الى بلده ليعمل فى جد ومثابرة على تحويل أهله الى المذهب المالكي \* وقد لقي فى ذلك استجابة كبيرة ، عندما جلس للتدريس فى جامع قرطبة ، نظرا لسعة علمه ، وامتلاء شخصيته ، وتنوع مواهبه فى الشعر والانساب والتاريخ والفقه والطب ، حتى لقبه الناس بعالم الأندلس (٣٩) \*

ومهما تكن العوامل التى أحاطت بانتشار المذهب المالكي ، وأدت بأهل المغرب الى تقبله ، فلا شك فى أن البحر المتوسط - كشرىان للفكر - أسهم فى انتشاره \* وليس من باب المصادفة أن يمثل المسلمون فى البلاد الإسلامية المظلة على ذلك البحر ، أو المحيط به الكتلة الرئيسية فى العالم الإسلامى التى أخذت بهذا المذهب فضلا عن الحجاز والمدينة المنورة مركز الامام مالك ومنطق مذهبيه . حقيقة أنه وجد فى حوض البحر المتوسط مكان للمذاهب الأخرى ، وبخاصة المذهبين الشافعي والحنفي ، فضلا عن بعض الفرق والمذاهب الأخرى - كالخوارج والشيعة - ولكن انتشار هذه المذاهب الأخرى كان محدود

الأفق ، ضيق الدائرة ، وفى بعض الحالات قصير العمر .

وترتبط بالكيان الاسلامى فى الأندلس جزر البليار التى غزتها الأساطيل  
الاسلامية لأول مرة سنة ٨٩ هـ ( ٧٠٨ م ) بقيادة عبد الله بن موسى بن نصير .  
هذا وإن كانت هذه الجزر لم تسلم تماما للمسلمين إلا بعد أن فتحها القائد  
البحرى عصام الخولانى فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، أوائل العاشر  
للميلاد . وكان أن أنشأ عصام الخولانى مدينة جديدة هى مدينة ميورقة - على  
غرار المدن التى دأب المسلمون على أنشائها فى البلاد المفتوحة - لتكون منبرا  
للحضارة الاسلامية فى جزر البليار .

وفى وسط مياه الجزء الغربى من البحر المتوسط ، نهضت جزر  
البليار - وبخاصة منذ بداية القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد - لتقوم  
بدور كبير فى ازدهار الحضارة الاسلامية ، فنشطت علاقتها بمصر ، وصار  
هناك خط ملاحه منتظم بين ميورقة والاسكندرية ، فخلا عما كان هناك من صلات  
قوية بين البليار والأندلس ، وبين البليار وصقلية ، وبين البليار وبلاد  
المغرب ( ٤٠ ) .

وفى القرن الرابع ، وفد على جزر البليار بعض علماء الأندلس  
واستوطنوها ، مثل الفقيه الأندلسى عريف مولى ليث بن فضل ، الذى توفى فى  
ميورقة سنة ٣٢٨ هـ ( ٩٦٣ م ) ( ٤١ ) وعبد الله المعطيطر المحدث الأندلسى الذى  
توفى فى ميورقة قبل عام ٣٥٢ هـ ( ٩٦٣ م ) ( ٤٢ ) .

ولم يلبث أن ظهر جيل من علماء البليار وأهلها وأبنائها، حدوا حدوا علماء  
الأندلس فى التردد على بلاد المشرق للحج وطلب العلم . ومن هؤلاء فى القرن  
الرابع أبو عبد الملك أمية بن عبد الله الهمذانى الميورقى الذى رحل الى المشرق  
لحج سنة ٣٥٥ هـ ( ٩٦٥ م ) ، فلقى بمكة الأسىوطى ، ولقى بمصر أبا إسحاق  
بن شعبان ، وابن رشيق ، وكتب عنهم . ثم عاد الى ميورقة حيث قام بتدريس



الحديث الى أن توفي سنة ٤١٣ هـ (٤٣) .

وعند نشوب الفتنة في بلاد الأندلس في نهاية القرن الرابع الهجري ( ٣٩٩ هـ = ١٠٠٨ م ) هرب كثير من علماء قرطبة الى الملبليار ، حيث رحب بهم مجاهد العامري الذي استقل بجزر الملبليار سنة ٤٠٥ هـ ( ١٠١٥ م ) . وقد أدى ذلك الى ازدهار الحياة الثقافية في تلك الجزر ، وهو أمر جاء مقرونا بنشاط الرحلة الى المشرق (٤٤) .

أما المغرب ، فقد قسمه المسلمون الى ثلاثة أقسام : إفريقية أو المغرب الأدنى ، وقاعدتها القيروان ، وسمى الأدنى لأنه أقرب الى قلب العالم الاسلامي في المشرق ، والمغرب الأوسط ، ويشمل الجزائر ، وقاعدته تلمسان ، ثم المغرب الأقصى ، وقاعدته فاس .

وعلى الرغم من تعرض المغرب الاسلامي بأقسامه الثلاثة - عقب فتح المسلمين له - لأحداث وتقلبات سياسية ، بسبب طبيعة البربر من ناحية ، وطبيعة بلاد المغرب الجغرافية من ناحية أخرى ، وبعد هذه البلاد نسبيا عن حواضر الخلافة ومراكز السلطة العليا في المشرق الاسلامي من ناحية ثالثة ، مما أدى الى اتخاذ بلاد المغرب مأوى لكثير من الفرق الدينية وملجأ للخارجين على الخلافتين الاموية فالعباسية . على الرغم من كل ذلك ، فإن القرون الثلاثة الأولى للهجرة شهدت انتشار الثقافة الاسلامية في المغرب انتشارا واسعا ، حتى بلغت هذه الثقافة ذروتها في القرن الرابع الهجري . ففي ذلك القرن اكتظ كثير من مدن المغرب - مثل القيروان ، والمهدية ، وتاهرت ، وتلمسان ، وفاس ، وسبتة - بالعلماء ، وغدت منارات يشع منها نور الثقافة الاسلامية شرقا وغربا ، وشمالا وجنوبا . وتحت مظلة الاسلام كانت الصلات قوية بين هذه المدن بعضها وبعض من ناحية ، وبينها وبين بقية اجزاء العالم الاسلامي في حوض البحر المتوسط - وبخاصة الأندلس والملبليار وصقلية

ومصر — من ناحية أخرى .

ومن بين مدن المغرب ، تحتل مدينة القيروان مكانة خاصة فى الحياة الثقافية الاسلامية ، بوصفها محطة كبرى من محطات الحجاج والعلماء بين الأندلس والمغربين الأقصى والأوسط وصقلية ، من ناحية ، وحصر وما يليها من بلاد المشرق من ناحية أخرى . وقد وصف الأديب الأندلسى عبد الرحمن بن محمد بن عبد الملك بن سعيد بلاد أفريقية — يعنى القيروان والمغرب الأدنى — بأنها « درب بلاد المشرق » أى الطريق أو الدهليز الموصل من المغرب الى بلاد المشرق (٤٥) . ومنذ أن أسس عقبة بن نافع مدينة القيروان سنة ٥٠ هـ (٦٧٠ م) ، أخذت هذه المدينة تنمو بسرعة ، حتى وصفها المقدسى فى القرن الرابع الهجرى — العاشر للميلاد — بأنها « معجزة المغرب » ووصف جامعها بأنه « أكبر من جامع ابن طولون (٤٦) » .

ولا شك فى أن مدرسة القيروان بدأت فصلة من مدرسة الأفسطاط فى مصر ، وأنها استمدت منها ذلك القس الأول من الفكر الإسلامى الذى ظل يذمر الى أن بلغ تلك الدرجة من السمو التى نجده عليها فى القرن الرابع الهجرى . ومن علماء القيروان فى ذلك القرن ، أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد البكرى ، المعروف بابن الصقلى ، وأبو بكر عزرة ، وأبو محمد بن زيد الفقيه ، والشاعر أبو اسحاق ابراهيم على بن تميم المعروف بالحصرى القيروانى صاحب كتاب « زهر الآداب وثمر الأنساب (٤٧) » ، وأبو عبد الله محمد بن مناس القروى ، ومحمد بن سفيان المقرئ ، وأبو الحسن بن القابس الفقيه ، وأبو جعفر أحمد بن محمد بن مسمار ، وأبو عمران الفاسى الفقيه ، وأبو بكر عبد الرحمن الفقيه ، وأبو عبد الملك مروان بن على البونى (٤٨) .

أما طرابلس الغرب — من مدن المغرب الأدنى أيضا — فكان من علمائها فى القرن الرابع الهجرى ابراهيم بن أحمد الأزدى الأطرابلسى الغربى ، (م ١٢ — تاريخ الاسلام)

وابراهيم بن قاسم الأطرابلسي ، وكلاهما دخل الأندلس وروى عنه (٤٩) .

ومع أن المذهب المالكي هو الغالب على أهل المغرب ، إلا أن المذهب الحنفي وجد له أنصارا بين نسبة لا بأس بها من الأهالي . واجتمع المذهبان وعاشا جنبا الى جنب في القيروان ، حتى أن المقدسي وصف أهل القيروان في القرن الرابع بانهم « ليس بينهم غير حنفي ومالكي ، مع ألفة عجيبة ، لا شغب بينهم ولا عصبية (٥٠) » . هذا بالإضافة الى بعض مذاهب الشيعة والخوارج التي وجدت لنفسها متنفسا - ولو ضيقا - في بلاد المغرب .

ولم تصادف الفلسفة هوى في نفوس المغاربة ، وإنما كان جل اهتمامهم بعلوم الحديث والفقه والقراءات والتفسير . وفي ذلك يقول المقرئ « أما ملكة العلوم النظرية - يعنى الفلسفة - فهي قاصرة على البلاد الشرقية ، ولا عناية لحذاق القرويين والأفريقيين الا بتحقيق الفقه فقط (٥١) » .

ومع ذلك فقد ظهر الاهتمام بالطب في مدينة القيروان منذ وقت مبكر . ويتقال أن إسحاق بن عمران - وهو مسلم النحلة بغدادى الأصل - دخل أفريقية في دولة زيادة الله بن الأغلب (٢٠١ - ٢٢٣ هـ = ٨١٧ - ٨٣٨ م) « كان طبيا حاذقا ، استوطن القيروان ، وبه ظهر الطب بالمغرب (٥٢) » . على أن تلك الحركة لم تلبث أن تأثرت بمصر في القرن الرابع الهجرى - مثلما حدث في بنية العلوم - بحكم ما بين مصر والقيروان من روابط جغرافية وتاريخية . وقد نبغ في ذلك القرن إسحاق بن سليمان الاسرائيلى المتوفى سنة ٣٢٠ هـ - وهو من أهل مصر - سكن القيروان ، حيث لازم إسحاق بن عمران وتلمذ له وخدم أبا محمد عبيد الله المهدي الفاطمى بصناعة الطب « وكان مع فضله في صناعة الطب بصيرا بالمنطق ، متصرفا في ضروب المعارف (٥٣) » .

أما جزيرة صقلية ، فكانت تمثل مركزا هاما خطيرا من مراكز الثقافة الاسلامية وحركتها بين شرق البحر المتوسط وغربه . ذلك أن موقع صقلية



وسط ذلك البحر ترك أثرا فى تاريخ الجزيرة على مر العصور ، لأنها تكاد تقسم البحر الى قسمين شرق وغربى • وفى ظل الاسلام غدت صقلية ركيزة لحضارة الاسلامية ، فى قلب البحر المتوسط لموقعها الفريد من جهة ، وصلاتها القوية مع أفريقية ، اعنى المغرب الأدنى والقيروان من جهة أخرى •

وقد برز دور صقلية واضحا كمعبر للثقافة الاسلامية فى حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد ، وفى ذلك القرن ارسى الوجود الاسلامى اوتاده فى صقلية ، واطمأن المسلمون الى أن الجزيرة صارت لهم بعد أن قضوا على آخر جيوب المقاومة المسيحية فيها • حقيقة أن المسلمين شرعوا فى فتح الجزيرة فتحا منظما وفق تخطيط ثابت فى أوائل القرن الثالث الهجرى - التاسع للميلاد - ( ٢١٢ هـ = ٨٢٧ م ) ، ولكن علينا أن نذكر أن فتح الجزيرة كان عملية شاقة طويلة ، استغرقت نحو من سبع وسبعين سنة ، واستنفدت جهدا ضخما بسبب المقاومة العنيدة التى أبدتها القوى المسيحية ، وبخاصة البابوية من جهة وأباطرة الروم فى القسطنطينية من جهة أخرى ، ادراكا منها لأهمية موقع الجزيرة وخطورة وقوعها فى أيدي المسلمين على الكيان المسيحى فى حوض البحر المتوسط (٥٤) • وهكذا لم يسقط حصن طبرمين - آخر المعاقل المسيحية بالجزيرة - فى أيدي المسلمين الا سنة ٢٨٩ هـ ( ٩٠٢ م ) ، أى فى أواخر القرن الثالث الهجرى ، وأوائل العاشر للميلاد (٥٥) • وعندئذ أدرك المسلمون أن الجزيرة قد صارت لهم ، وأن فى وسعهم أن يباشروا نشاطهم الحضارى على أوسع نطاق بما يتفق وطبيعة الجزيرة وموقعها من جهة ، وأوضاع المجتمع الإسلامى فيها من جهة أخرى •

ومع أن صقلية ظلت معظم تاريخها فى عصرها الإسلامى تابعة سياسيا - فى صوزة أو أخرى - لقوى خارجية ، كالأغالبة حيننا والفاطميين أحيانا ، الا أن هذه التبعية السياسية لم تتعارض مطلقا مع تمتع صقلية بشخصية

ثقافية اسلامية ذات طابع مستقل . واذا كانت صقلية عقب الفتح الاسلامي لها في القرن الثالث الهجري قد ظلت حتى نهاية ذلك القرن تابعة ثقافيا لمدرسة القيروان ، فان الوضع اختلف في القرن الرابع الهجري ، عندما تبلورت شخصية صقلية الاسلامية ، وظهرت فيها مدرسة ذات طابع مميز ، وبرز من العلماء والفقهاء من ولدوا على ارض الجزيرة ، وشبوا بين احضانها وصار الواحد منهم يفخر بلقب « الصقلي » . ولا شك في أن الحياة الثقافية في صقلية جمعت بين مناهل الثقافة الاسلامية الواردة على الجزيرة من الأندلس والبلغار ، والمغرب ومصر والمشرق ، فضلا عن افريقية والقيروان .

ومع اعترافنا بأن العلاقات الثقافية بين صقلية من جهة وبقية بلاد الاسلام في حوض البحر المتوسط وعلى رأسها افريقية والقيروان ، وبلاد المغرب ، فضلا عن الأندلس وجزر البليار - من جهة أخرى ، كانت قوية (٥٦) الا أننا نحس أن نؤكد أن مصر بالذات احتلت مكانا بارزا في تلك العلاقات بوصفها الممر الموصل الى بلاد الحجاز وبقيّة بلاد المشرق .

وهناك من الشواهد التاريخية ما يثبت أن العلاقات الثقافية ، بين مسلمي صقلية واخوانهم في مصر بدأت منذ مرحلة مبكرة ، سواء عن طريق مباشر - أعنى طريق البحر - أو غير مباشر ، أعنى برا مرورا بالقيروان . حقيقة أن هذه العلاقات انتعشت في وقت متأخر نسبيا ، وذلك تحت مظلة الخلافة الفاطمية التي ربطت لفترة بين بلرم (بلرمو) والقيروان والقاهرة . ولكننا نجد جذورا لهذه العلاقات منذ أواخر القرن الثالث الهجري ، كما نجد صوراً واضحة لها في القرن الرابع .

من ذلك ما تردده المصادر المعاصرة عن النحوي الصقلي محمد بن خرسان الذي وفد من صقلية على مصر ليدرس على مجموعة من علمائها الفقه والقراءات والنحو واللغة وغيرها من العلوم . وبعد أن أخذ كفايته ،

عاد الى صقلية ليدرس ويلقن تلاميذه خلاصة ما جمعه من علوم ، حتى توفي سنة ٣٨٦ هـ . ومن الفقهاء الذين درس على ايديهم في مصر أحمد بن مروان المالكي ( ت ٢٩٨ هـ / ٩١٠ م ) ، كما اخذ القراءات على منصور بن أحمد بن حنبل ( ت ٣٢٣ هـ = ٩٤٤ م ) ، في حين درس النحو على النحوي المصري الشهير محمد النحاس ( ٣٣٨ هـ = ٩٤٩ م ) الذي يعتبر من اعلام النحويين في عصره ( ٥٧ ) .

ومن أشهر المقرئين - أو علماء القراءات - في مصر في القرن الرابع الهجري عبد المنعم بن عبد الله بن غلبون صاحب كتاب « الارشاد في القراءات » ، والمتوفى سنة ٣٨٩ هـ = ٩٩٨ م . وقد اخذ عنه وقرأ عليه كل من الحسن بن عبد الله الصقلي ، والحسن بن قتيبة الصقلي ( ٥٨ ) . ومن المعروف ان قراءة القرآن ترتبط بعلم النحو ارتباطا جذريا ، مما جعل كثيرين من المقرئين مبرزين في علم النحو . وقد اشتهر من علماء مصر في تلك الفترة ابراهيم الحوفي - المقرئ النحوي - والتقى به في مصر اسماعيل بن خلف النحوي المقرئ الصقلي ، وصاحبه وأخذ عنه ( ٥٩ ) . وكان لاسماعيل بن خليف الصقلي هذا ابن اسمه جعفر ، درس على ابن النفيس المصري ( ٦٠ ) . أما في مجال الأدب ، فقد قويت العلاقات الثقافية بين صقلية ومصر في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد ، فانتقل بعض شعراء صقلية الى مصر ، وبخاصة في العصر الفاطمي . وعلى رأس هؤلاء كان الشاعر الصقلي مقداد بن حسن الكلبي ، الذي امتدح الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وسمى نفسه « شاعر الملك » ( ٦١ ) .

أما جزيرة اقریطش أو كريت ، فقد فتحها المسلمون الأندلسيون سنة ٢١٢ هـ ( ٨٢٧ م ) ، ويرتبط ذلك ببعض الأحداث الداخلية في الأندلس . ذلك أنه ما كاد الأمير الحكم يتولى سنة ١٨١ هـ ( ٧٩٧ م ) حتى دب الخلاف بين الفقهاء الذين اعتبروه طاغية ، وشحنوا قلوب الناس ضده واستشاروا عليه الطبقات الشعبية الساكنة في الريف - وهو الحى السككى



المستجد في قرطبة بعد انشاء الجسر ( القنطرة ) والذي يمتد وراء الضفة الجنوبية لنهر الوادي الكبير . وكان أن اشتعلت الثورة في حي الربض ضد الأمير الحكم ، ولكنه أخمدتها بعنف ، وأحدث مذبحه بين الربضيين وأحرق بيوتهم ، ومحا حي الربض نهائيا من الوجود . ثم أعطى الحكم مهلة عام واحد للربضيين لمغادرة الأندلس ، ومن بقى منهم بعد ذلك استبيح دمه .

وكان ان هام الربضيون عقب طردهم من الأندلس في حوض البحر المتوسط ، فاستقر بعضهم في فاس عاصمة دولة الادارسة الناشئة ، في حين شقت الغالبية العظمى منهم عباب البحر المتوسط في سفنهم قاصدين مدينة الاسكندرية ، حيث نزلوا محاولين اقامة دولة لأنفسهم فيها . ولكن الخليفة المأمون لم يسمح لهم بذلك ، وأرسل اليهم قائده غيد الله بن طاهر الذي أرغمهم على الجلاء عن الاسكندرية سنة ٢١٠ هـ . وكان ان ركب الأندلسيون سفنهم مرة أخرى ، واتجهوا الى جزيرة اقريطش واستولوا عليها « واستوطنوها ، وأقاموا بها ، فأعقبوا وتناسلوا (٦٢) » ويبدو أن دولة الروم - أو الدولة البيزنطية - كانت عندئذ في القرن التاسع للميلاد ، تمر بمرحلة من التبدل ، فلم تدرك خطورة الوجود الاسلامي في تلك البقعة من البحر المتوسط على مقربة من أراضيها وشواطئها ، مما يهدد تجارتها وأمنها وخطوط مواصلاتها في البحر المتوسط تهديدا مباشرا (٦٣) .

ومهما يكن من أمر ، فالذي يعنينا هو أن الربضيين أقاموا دولة اسلامية في اقريطش بزعامه قائدهم عمر بن عيسى المعروف بابي حفص البلوطي . وقد ظل المسلمون يحكمون الجزيرة نحو من مائة وخمسة وثلاثين عاما ، حتى استردها منهم البيزنطيون على يد نقفور فوقاس في منتصف القرن الرابع الهجري ( ٣٥٠ هـ = ٩٦١ م ) .

ومع تطرف موقع جزيرة كريت نسبيا وسط مياه البحر المتوسط ، بعيدا عن شواطئ الاسلام ، الا أن المسلمين فيها لم يكونوا في عزلة عن بقية

العالم الاسلامى فى حوض البحر المتوسط ، وعما يجرى فى تلك البلاد من تيارات سياسية وثقافية . وثمة اشارات فى المصادر المعاصرة الى أن هناك اتصالات جرت بين المسلمين فى كريت وبنى حمدان فى شمال الشام للتنسيق ضد العدو المشترك ممثلا فى دولة الروم أو الدولة البيزنطية .

وكان لابد أن تظل العلاقة بين مسلمى كريت والوطن الأم فى الأندلس قائمة . من ذلك أن أبا عبد الملك بن الفخار مروان بن عبد الملك - من أهل قرطبة - اتجه الى المشرق « فجال بالأمصار » ، وأخذ عن كثيرين « ثم صار الى اقريطش فاستوطنها وجمع تاريخا على الأمصار . لقيه أحمد بن خالد بها ، وسمع منه التاريخ » . وتشير العبارة الأخيرة الى أن هناك من يسمي أحمد بن خالد وأنه تردد هو الآخر على كريت وسمع بها علما (٦٤) . ويؤيد ذلك ما جاء فى ترجمة أبى القاسم مسلمة بن القاسم - من أهل قرطبة فى القرن الرابع الهجرى - فقد رحل الى المشرق سنة ٣٢٠ هـ ، فسمع بالقيروان وباطرابلس « وباقريطش من أحمد بن محمد خلف ، ومن يحيى بن عثمان الأندلسى ساكن اقريطش (٦٥) » .

ونخرج من هذه النصوص ببعض الحقائق التاريخية ، أولها : أن العلاقة بين المسلمين فى اقريطش ، والوطن الأم فى الأندلس لم تنقطع ، وأن هناك من أهل الأندلس وعلمائه من ركب البحر لزيارة قطعة من الأندلس استقرت وسبب حياه السبزه المشرقى من البحر المتوسط ، بل ان هناك من هؤلاء الزوار من أثر استيطان اقريطش والبقاء فيها .

وثانيها : أنه رغم الظروف الصعبة التى اكتنفت حياة المسلمين فى اقريطش ، فأنهم لم يتخلوا عن حياة العلم ، بحيث كان للثقافة الاسلامية نصيب فى الجزيرة ، الأمر الذى تطلب قدرا من الارتباط ببقية المجتمعات الاسلامية فى حوض البحر المتوسط .

والمسلم الحق هو المسلم فى كل زمان ومكان، يحرض ضمنه ما يحرض عليه

من شئتون دينه على أن يزور الحرمين في الحجاز لتأدية فريضة من فرائض الاسلام ، والوفاء بركن من أركانه واستذكار ذكرى الرسول عليه الصلاة والسلام وأسنوته الحسنة . وما كاد الأندلسيون يستقرون في كريت ويطمأنون على أوضاعهم حتى شرع بعضهم في الحج ، سالكين الطريق الطبيعي بحرا الى الاسكندرية ، ومن مصر الى الحجاز . وعن هذا الطريق تمت اتصالات عديدة في الجانب الثقافي بين مسلمي كريت والمشاركة . وهكذا ظل المسلمون في اقريطش - حتى دالت دولتهم في منتصف القرن الرابع الهجري العاشر للميلاد - على اتصال ثقافي عبر مياه البحر المتوسط بالمركزين الكبيرين للحضارة الاسلامية على جانبي ذلك البحر ، مصر في طرفه الشرقي ، والأندلس في طرفه الغربي .

أما مصر ، فكانت باجماع الباحثين درة ذلك العقد الذي انتظم من الدول والكيانات الاسلامية في حوض البحر المتوسط ، والذي تكامل في القرن الرابع الهجري ، العاشر للميلاد . واذا كانت خطوط المواصلات بين الكيانات الاسلامية بعضها وبعض ، قد تعددت في حوض البحر المتوسط ، بين الأندلس والبلقيار والمغرب بأقسامه وصقلية وكريت . فان مصر ظلت تمثل المحطة الرئيسية التي تجمعت فيها خطوط برية وبحرية تربطها بكل هذه البلاد ، وبالتالي تربط بعضها ببعض ثقافيا بطريق مباشر أو غير مباشر .

ومن الثابت أن عمرو بن العاص ما كاد يقيم مدينة القسطنطينية ويشيد فيها سنة ٢١ هـ ( ٦٤٢ م ) الجامع الكبير الذي نسب اليه ، حتى غدت هذه المدينة بجامعها مركزا لحركة ثقافية ضخمة ارتبطت أساسا بالفكر الاسلامي والعلوم الدينية . وكان أساس هذه الحركة ومحوورها عدد كبير من الصحابة نزحوا الى مصر ، واختاروا الإقامة فيها . وقد بلغ من كثرة هؤلاء الصداقة أن محمد بن ربيع الجيزي ألف كتابا فيمن دخل مصر من الصحابة ، عدد فيه مائة ونيفا وأربعين صحابيا ، وأورد فيه أحاديثهم عن الرسول ( ص )



وقد استدرك بعضهم ما فات الجيزى ، وأضاف عددا آخر من الصحابة الذين هبطوا مصر ولم يذكرهم (٦٦) . وكان من بين هؤلاء الصحابة - عليهم جميعا رضوان الله - مجموعة ممن يعتبرون من أكابر رؤوس صحابة النبی ( ص ) ، وأوسعهم علما وأقربهم إليه وأشدهم تأثرا به وبسنته وأسلوبه الحسنه ، أمثال أبى ذر الغفارى ، والزبير بن العوام ، وسعد بن أبى وقاص . وتتلذذ على أيدي هؤلاء فى مصر جماعة من التابعين ، صاروا نواة المدرسة المصرية فى الفكر الاسلامى ، مثل سليم بن عتر التجيبى ( ت ٧٥ هـ ) وعبد الرحمن بن حجية الخولانى ( ت ٨٣ هـ ) وغيرهم .

وبازدهار الاجتهاد وظهور المذاهب ، اعتنق بعض علماء مصر ومسلميها مذهب أبى حنيفة . ثم انتشر مذهب مالك فى مصر على يد تلميذه عبد الله بن وهب ، حتى جاء الشافعى وأقام فى مصر نحو من خمس سنوات ، يملئ مذهبه على مجموعة من تلاميذه المصريين . وبذلك تعايشت فى مصر المذاهب الكبرى فى الاسلام ، لكل مذهب مدرسته وفقهاؤه ، مما أثار حركة فكرية واسعة فى البلاد ، شملت شتى العلوم الدينية من حديث وفقه وتفسير وقراءات ، فضلا عن العلوم الأخرى غير الدينية كالتاريخ . ولم يكن كافة أعلام هذه الحركة من الوافدين على مصر ، بل كان بعضهم من أصل مصرى صميم ، مثل عثمان بن سعيد المصرى - المعروف بورش والمتوفى سنة ١٩٧ هـ ( ٨١٣ م ) - وهو من أصل قبضى « انتهت اليه رئاسة الاقراء بالديار المصرية فى زمانه ، وكان ماهرا فى العربية (٧٠) » .

وبلغت هذه الحركة الفكرية فى مصر شأوا بعيدا فى القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد ، وبخاصة عندما استقلت مصر عن الخلافة العباسية ، وقامت فيها دول مستقلة حرص حكامها على استغلال مقومات مصر الحضارية ، وتشجيع النشاط الفكرى والثقافى ، ورعاية أهل العلم من العلماء والأدباء والشعراء ونحوهم . وفى مجالس الأمراء والحكام ، كان

يلتقى الفقهاء والعلماء والأدباء ، فيسامرونهم وينادمونهم ، ويشجعونهم ماديا وأدبيا . ويقال أن الاخشيدي ( ٣٢١ - ٣٣٤ هـ = ٩٣٣ - ٩٤٥ م ) أعجب بأحد الفقهاء وسعة علمه ، فولاه على سواحل مصر ، وأن أوتوجور - ابن الاخشيدي وخليفته في الامارة - كان يجالس سيبويه المصري وينادمه ، وأن الخليفة عبد الرحمن الناصر الأموي أرسل من الأندلس عشرة آلاف دينار لتفرق على فقهاء المالكية ، فأمر كافور بعشرين ألف دينار لتفرق على فقهاء الشافعية (٦٨) . وحسب كافور الاخشيدي أن أتاه الشاعر المتنبي الى مصر مادحا . وبصرف النظر عن خاتمة هذه الزيارة فإن رحله المتنبي تدل على ما حققته مصر وحكامها من صيت ذائع طبق الآفاق .

أما في العصر الفاطمي ، فيقول استاذنا المرحوم أحمد أمين ، أن الدولة الفاطمية « أتت بحركة علمية عظيمة نشيطة ، وقدمت العلم والأدب والفن خطوات ، حتى لا يعد شيئا بجانبها ما كان في العهد الطولوني والاخشيدي ، ويصح أن تقارن وتساوى بما كان في العراق ٠٠٠ (٦٩) » . ويذكر ابن خلكان كيف كان العلماء والأدباء في القاهرة « يجتمعون في دار العلم وتجرى بينهم مذاكرات ومفاوضات في الآداب (٧٠) » .

وقرأ المسلمون القرآن الكريم ، فوجدوا فيه قوله تعالى « أهبطوا مصر » ، فإن لكم ما سألتكم » ، الأمر الذي دفع كثيرين الى النزوح الى مصر من شتى أنحاء العالم الاسلامي ، لينعموا فيها بطيب العيش وحياة الاستقرار ، فضلا عن غناها بالعلم والعلماء .

وقد سبق أن أشرنا الى أن عاملا أساسيا وراء اهتمام مسلمي المغرب والأندلس وجزر البحر المتوسط بالرحلة ، كان يكمن وراء فكرة الحج والرغبة في طلب العلم . فبالإضافة الى العدد الكبير من علماء الاسلام المفروض تواجدهم في الحرمين في موسم الحج ، فإن حجاج حوض البحر المتوسط اغتنموا فرصة رحلتهم - ذهابا وإيابا - للاستفادة من علماء المشرق ، سواء

فى البلاد والمدن التى تقع على طريق سفرهم ، أو فى البلاد الأخرى المجاورة التى يتعمدون زيارتها للاخذ عن علمائها . من ذلك ما قيل فى ترجمة أبى المطرف عبد الرحمن بن عبيد الله المعروف بابن الزامر - من أهل قرطبة والمتوفى سنة ٣٦٩ هـ - من أنه قام برحلة الى المشرق سمع فيها من علماء مكة والمدينة ومصر ، وأخذ وكتب عن أكثر من أربعمائة عالم ومحدث ، «وقل ما كتبت بالأندلس عن أحد الا وقد كتب عنه ( ٧١ ) » .

وكان كل واحد من هؤلاء العلماء يعود الى بلده فى حوض البحر المتوسط ليقوم مدرسة قوامها مئات من المستمعين منه والآخذين عنه . جاء فى ترجمة أبى محمد عبد الله الثغرى أنه غادر الأندلس الى المشرق سنة ٣٥٠ هـ ، فسمع بمكة والبصرة والكوفة وبغداد والشام ومصر ، ثم عاد الى الأندلس ليقدم لطلاب العلم خلاصة ما جمعه فى المشرق ، وكان ممن أخذ عنه ابن الفرضى ، فقال « قرأت عنه علما كثيرا ، واجاز لنا جميع روايته ، وسمع عنه غير واحد من شيوخنا . . . وكانت الرحلة اليه من جميع نواحي الثغر (٧٢) ، أما أبو زكريا يحيى بن مالك بن عائذ بن كسيان الأندلسى - المتوفى سنة ٣٧٥ هـ - فقد رحل الى المشرق سنة ٣٤٧ هـ ، وحج فى العام التالى ، وقضى بالمشرق نحو اثنتى وعشرين سنة ، سمع فيها من عدد وفير من علماء مصر وغيرها من بلاد المشرق ، ثم عاد الى الأندلس سنة ٣٦٩ هـ ، «فسمع منه ضروب الناس ، وطبقات طلاب العلم ، وأبناء الملوك ، وجماعة من الشيوخ والكهول (٧٣) » .

وفى هذه الرحلة التى دأب مسلمو الأندلس والمغرب وصقلية وكريت وغيرهم من مسلمى حوض البحر المتوسط - على القيام بها الى المشرق ، كانت تستوقفهم محطتان رئيسيتان ، احدهما مكة ، والأخرى مصر . أما مكة فهى الهدف الأساسى من الرحلة ، وفيها كان يجتمع جمع حاشد من علماء المسلمين فى موسم الحج . يقول ابن الفرضى فى ترجمته لأبى القاسم خلف



بن قاسم بن سهل القرطبي — المعروف بابن الدباغ والمتوفى سنة ٣٩٣ هـ — أنه رحل الى المشرق سنة ٣٤٥ هـ ، فسمع بمصر والرملة وعسقلان وبيت المقدس ، « وسمع بمكة من ٠٠٠ وغيرهم من الغريباء القادمين عليهم في الموسم » . وفي هذه العبارة ما يشير الى أنه وجد في مكة صنفان من العلماء ، فريق مقيم ، وفريق وافد عليها في موسم الحج ، مما جعل من هذا الموسم مؤتمرا علميا كبيرا يلتقى فيه علماء المشرق بعلماء المغرب ، ويأخذ فيه المتعلمون عن المعلمين (٧٤) .

أما المحطة الثانية فكانت المحطة الرئيسية لحجاج حوض البحر المتوسط في طريق ذهابهم الى مكة أو في طريق عودتهم الى بلادهم . وكانت مصر في القرن الرابع الهجري غنية بعلمائها — كما أوضحنا — حتى أن ابن الأفرصى وصفها عندئذ بأنها « متوافرة من رجالها (٧٥) » وقد أحصينا عدد علماء مصر في القرن الرابع الهجري ممن تردد ذكرهم في كتب التراجم والمطبقات والمعاجم التي رجعنا اليها في هذا البحث — وهي محدودة — فجمعنا منهم أكثر من مائة اسم في شتى أنواع العلوم . ومن هؤلاء من يحمل نسبية صريحة الى بعض المدن المصرية ، مثل المصري ، والاسكندراني ، والطحاوي ، والقوصي ، والأسيوطي ، والأشوي ، والدمياطى ، والاسواني ، والتديسي ، ومنهم من يحمل نسبية الى بعض بلاد الاسلام في المشرق والمغرب مما يشير الى أصله وإلى أنه أو آبائه واجداده — قد نزحوا الى مصر واستوطنوها ، مثل البغدادي ، والرازي ، والنسائي ، والمرى ، والقرطبي ، والجوزجاني . . وغير ذلك . وكثير من علماء الأندلس والمغرب وصقلية وغيرها من بلاد حوض البحر المتوسط ، اختاروا بعد أداء فريضة الحج البقاء في مصر ، فاستوطنوها حتى توفوا على أرضها (٧٦) . بل ربما صادف أن الأندلسي كان لا يلتقى بأحد علماء بلده الا على أرض مصر . من ذلك أن أبا عمر صخر بن سعيد الأندلسي رحل الى المشرق « وسمع بمصر من ابن شعبان القرطبي وغيره (٧٧) » .

كذلك ذكر ابن بشكوال أن الصاحيين أبا اسحاق بن شنظير وأبا جعفر بن ميمون من علماء الأندلس في القرن الرابع الهجري ، التقيا في أيلة سنة ٣٨٠ هـ أثناء رحلتهم في المشرق ، بأحمد بن عبد الله العامري الأندلسي ، وسمعا منه في أيلة (٧٨) .

على أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن دور مصر في الحياة الثقافية للإسلام في القرن الرابع الهجري ، اقتصر في حوض البحر المتوسط على استقبال العلماء الوافدين عليها ، وتزويدهم بما تطلعونوا اليه من ألوان المعرفة . ذلك أنه وجد من علماء مصر من رحل الى شتى بلاد حوض ذلك البحر ، واستقر في تلك البلاد يحدث ويعلم . ومن هؤلاء على سبيل المثال أبو محمد اسماعيل بن عبد الرحمن القرشي المصري ، « قدم الأندلس من مصر سنة ٣٩٤ هـ ، وحدث عنه كثيرون ، الى أن وقعت الفتنة سنة ٣٩٩ هـ ، فخرج من الأندلس ، وعاد الى مصر حيث توفي سنة ٤١٠ هـ ( ٨٠ ) أما موسى بن حامد بن الخليل الفارسي المصري ، فقد قدم قرطبة في القرن الرابع ، واستوطنها مع زميلة أبي المقاسم بن أبي يزيد النسابة المصري أيضا . ذكر ابن بشكوال أن موسى بن حامد أجاز له روايته بقرطبة سنة ٣٩٧ هـ ( ٨١ ) .

ومرة أخرى نشير الى أن دور البحر المتوسط كمعبر ثقافي في القرن الرابع الهجري لم يقتصر على نقل العلوم والتيارات الدينية، وإنما تخطى ذلك الى العلوم العقلية والأدبية . حقيقة أن فقهاء المالكية بالأندلس عارضوا كل اتجاه يستهدف التجديد والخروج على سنة السلف الصالح ، وفي ظل هذا الاتجاه لم تتقدم العلوم العقلية بالأندلس — كالفلسفة والطب والرياضيات — الا تقدما بطيئا طوال القرون الثلاثة الأولى . ولكن حدث مع ازدياد اتصال الانداسيين بالمشاركة عبر حوض البحر المتوسط أن اتسعت دائرة معارفهم تدريجيا ، وأخذت الفلسفة تنتقل مستترة صعبة العلوم التجريبية كالطب والفلك وغيرهما . ويقال ان آراء الأفلاطونية الحديثة أخذت تتسرب الى الأندلس منذ أواخر

القرن الثالث وأوائل الرابع للهجرة ، وأن من رواد هذه الحركة كان محمد بن عبد الله بن مسرة القرطبي ( ٢٦٩ - ٣١٨ = ٨٨٣ - ٩٣١ م ) ، الذى ترك مجموعة من تلاميذه أخذوا بمذهب الاعتزال ( ٨٢ ) .

وكان من أثر سياسة التسامح وتشجيع الحركة العلمية التى اتبعتها الحكم المستنصر أن ازداد الاشتغال بالعلوم التجريبية ، وتأثر المغرب والأندلس فى ذلك تأثرا واضحا بما حققه المشرق من انجازات فى مجال تلك العلوم . ومن علماء الأندلس فى القرن الرابع الهجرى الرياضى والفلكى المشهور مسلمة المجريطى . المتوفى سنة ٣٩٤ هـ ( ١٠٠٤ م ) وتلميذه أبو القاسم أصبغ بن السمع ( ٣٦٩ - ٤٢٥ هـ = ٩٨٠ - ١٠٣٤ م ) وكلاهما كان اماما فى الرياضيات والحساب والفلك ( ٨٣ ) .

أما الطب فكانت له مكانة خاصة ، عند المسلمين ، ايماننا منهم بأن العقل السليم فى الجسم السليم ، وبأن المسلم لا يستطيع أن ينهض بواجباته كاملة تجاه الله وتجاه المجتمع وتجاه نفسه الا اذا كان سليما معافى البدن . وفى هذا العلم لعب البحر المتوسط دورا بارزا كمعبر ثقافى بين المشرق والمغرب الاسلاميين . من ذلك فى القرن الرابع الهجرى أن عبد الله محمد بن عبدون العذرى المقرطبي ، الذى وصف بأنه « تمهر فى الطب ، ونبل فيه ، وأحكم كثيرا من أصوله » غادر الأندلس سنة ٣٣٧ هـ « فدخل مصر والبصرة ، وعنى بعلم الطب ، ودبر مارستان مصر ، ثم رجع الى الأندلس سنة ٣٦٠ هـ ( ٨٤ ) » . وفى القرن الرابع الهجرى ، تميز بالأندلس أحمد وعمر - ابنا يونس بن أحمد الحراني - فى صناعة الطب ، أولهما فى تحضير الأدوية والثانى فى الكحالة . وقد رحل هذان الأخوان الى المشرق ، وأقاما هناك نحوًا من عشرة أعوام ، عادا بعدها الى الأندلس سنة ٣٥١ هـ ( ٩٦٣ م ) فى عهد المستنصر فألحقهما فى خدمته ( ٨٥ ) . ويظن أن الأخير - وهو عمر - هو الذى علم الطبيب الأندلسى أبا القاسم الزهراوى طريقة استخراج ماء



العين ( الكتاراكت ) بواسطة ابرة .

ومثل هذا يقال عن الاتصالات الثقافية فى علوم النحو والأدب عبر البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى . وفى عهد الخليفة الناصر الأموى ( ٣٠٠ - ٣٥٠ هـ = ٩١٢ - ٩٦١ م ) عرف الأندلس دواوين المتنبى وغيرها ( ٨٦ ) . ولا أدل على الوحدة الثقافية بين بلاد الاسلام فى حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى من تلك القصة التى يرويها ابن خلكان ( ٨٧ ) ، وخلاصتها أن ابن عبد ربه القرطبى صاحب العقد الفريد كانت له قصيده طويلة امتدح فيها المنذر بن محمد بن عبد الرحمن الأموى - أحد ملوك الأندلس ، مطلعها :

بالمُنذر بن محمد                      شرفت بلاد الأندلس  
فالتطير فيها ساكن                      والوحش فيها قد أنس

وعندما ذاعت هذه القصيدة وانتشرت على الألسن ، شق ذلك على الخليفة الفاطمى المعز لدين الله فى مصر ، فعارضها شاعره الأيادى التونسى، بقصيدة مطلعها :

ربع لزينب قد درس                      واعتاض من نطق خرس

وفى القرن الرابع الهجرى ، أخذ الأندلسيون فى الاستفادة من معاجم اللغة التى وضعت فى المشرق ووضع مختصرات لها . ومن هذه المختصرات كتاب « نواذر اللغة » لأبى على القالى ، فهو أشبه بشرح لما ورد فى « الكامل » لأبى العباس المبرد من الغريب . كذلك وضع الزبيدى ( ٣٠٦ - ٣٧٩ هـ = ٩١٨ - ٩٨٩ م ) مختصرا لكتاب العين للخليل بن أحمد .

وأخيرا ، فإنه فى هذا النشاط الثقافى الذى شهدته حوض البحر المتوسط فى القرن الرابع الهجرى ، كان للمرأة نصيب لا يجوز إهماله . والمعروف أن المرأة تحت مظلة الاسلام أسهمت أسهاما واضحا فى كثير من ضروب النشاط الحضارى ، وبخاصة فى الجوانب الدينية والعلمية والثقافية .

وإذا كانت المصادر المعاصرة وكتب التراجم تضرب فى كثير من الحالات عن التعرض للمرأة بذكر ، تمشيا مع روح المجتمع وقيمة ، الا أننا لا نعدم وجود بعض أمثلة تشير الى ما كان لها من دور فى تلك العلاقات الثقافية بين المشرق والمغرب فى حوض البحر المتوسط . من ذلك أن راضية مولاة الامام عبد الرحمن بن محمد الناصر لدين الله - وتدعى بنجم - حجت مع زوجها سنة ٣٥٣ هـ وأخذوا عن علماء المشرق ، فدخلوا الشام ، ولقيا ابن شعبان القرطبي بمصر ونظراءه . وقد روى عنها بالأندلس محمد بن خزرج وقال « عندى بعض كتبها (٨٨) » هذا ، وقد اختتم ابن بشكوال كتاب « الصلة » بذكر تراجم عدد من النساء اللاتى اشتهرن بالعلم ومارسن حياة الدين والأدب .

وبعد ، فإنه من الصعب ان لم يكن من المستحيل فى دراسة تاريخية اتخاذ سنة بعينها أو حدثا بذاته ليكون بداية أو نهاية واقعية لحركة حضارية . ذلك أن مثل هذه الحركات لا تولد فى يوم وليلة ولا تموت فى عام أو بضعة سنين ، وإنما لها جذورها ولها ذيلها ، وهذه أو تلك تحتاج الى عقود لكى تنمقد فيها ثمارها أو تنفرط فيها حياتها .

ونحن عندما اخترنا القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - لنقرر أن التفاعل الحضارى بين أجزاء المجتمع الاسلامى فى حوض البحر المتوسط باغ ذروته ، وأن مصر قامت خلال هذا القرن بدور المركز العصبى المنظم للعلاقات الثقافية بين أجزاء ذلك المجتمع بعضها وبعض . . . عندما فعلنا ذلك لم نعن مطلقا أن نربط هذه الحقائق ربطا دقيقا محددا بالفترة الواقعة بين سنتى ٣٠٠ ، ٤٠٠ للهجرة أو ما يقابلها من التقويم الميلادى . لقد بدأت ثمار هذه الظواهر الحضارية تنمقد فى حوض البحر المتوسط قبل بداية القرن الرابع الهجرى بسنين ، واستمرت أشجارها تؤتى أكلها بعد نهاية القرن الرابع بسنين أيضا . كل ما فى الأمر هو أن القرن الرابع بالذات شهد نضج هذه الثمار فى ظل قيام الخلافة الأموية بالأندلس ، والخلافة الفاطمية فى

أفريقية ومصر ، واستقرار الأمور للمسلمين في صقلية والبليار واقريطش .

ومنذ أواخر القرن الرابع الهجرى - العاشر للميلاد - أخذت الأمور تتبدل تدريجيا وفي بطن شديد ، وفق سنة التاريخ وتطوره . فقبل أن يختتم ذلك القرن كان الروم أو البيزنطيون قد عصفوا بسيادة المسلمين على اقريطش ، وكان المسيحيون في غرب حوض البحر المتوسط قد استجمعوا قراهم ، وأخذوا يفيقون من وحشة العصور المظلمة ، فتحولوا من الدفاع الى الهجوم ، وفاجئوا المسلمين على شواطئ الأندلس وجزر البليار بهجمات أُنذرت بتحول ميزان القوى في غرب حوض البحر المتوسط لغير صالح المسلمين . وفي ختام القرن الرابع - أو على وجه التحديد سنة ٣٩٩ هـ ( ١٠٠٨ م ) دهمت الأندلس فتنة خرقاء مزقت الدولة وشردت العلماء ومهدت لسقوط الخلافة الأموية في القرن التالى .

ثم ان القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - لم يشهد سقوط خلافة قرطبة فحسب ، بل شهد أيضا سقوط دولة المسلمين في صقلية . أما مصر التى قامت بدور حلقة الوصل بين جناحى العالم الاسلامى مشرقه ومغربيه ، ويسرت الاتصال بين المجتمعات الاسلامية في حوض البحر المتوسط ، فقد ابتليت في القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - ( ٤٧٥ هـ = ١٠٦٥ م ) بالشدّة العظمى في عهد الخليفة المستنصر الفاطمى ، مما أصابها بحالة من العجز التام ، جعلها في أواخر ذلك القرن غير قادرة على القيام برسالتها الكبرى التى حددها القدر لها .

وكان أن اختتم القرن الخامس الهجرى - الحادى عشر للميلاد - باشتعال نار الحروب الصليبية في شرق حوض البحر المتوسط ، مما أدى الى ضرب العلاقات الثقافية بين المجتمعات الاسلامية في حوض ذلك البحر ، واصابة تلك العلاقات بحالة من التمزق والركود .



وإذا كان حوض البحر المتوسط قد شهد نشاطا حضاريا منذ القرن السادس الهجرى – الثانى عشر للميلاد – بوصفه معبرا ثقافيا رئيسيا ، فإن هذا النشاط الحضارى والثقافى لم يكن منحوره العلاقات بين أجزاء المجتمع بعضها وبعض ، بقدر ما كان بين الحضارة الاسلامية ككل من ناحية والغرب الأوروبى من ناحية أخرى \* وفى هذا الدور الجديد قام الأندلس وصقلية فضلا عن الشرق الأدنى فى عصر الحروب الصليبية – وكلها من بلاد البحر المتوسط – بدور المعابر الرئيسية التى انتقلت عليها حضارة الاسلام الى  
غرب أوروبا \*

## الحواشى والمراجع

(1) Semple ( Ellen Churchill ) :

The Geography of the Med. Region ( New York, 1931 ).

(2) Pirenne ( H. ) :

Mohammed and Charlemagne ( London. 1924).

(٣) ابن الفرضى : تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس (١٩٥٤) ج ١ ص ٦٨ ، ترجمة ١٨٦ .

(٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ٨٨ ، ترجمة ٢٢٧ .

(٥) المصدر السابق ، ج ١ ص ١٧٩ ، ترجمة ٤٥٥ .

(٦) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٧٠ ، ترجمة ١٢٨٩ .

(٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٣١ ، ترجمة ١٤٢٦ .

(٨) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٣١ ، ترجمة ١٤٢٧ .

(٩) المقرئ التلمسانى : نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب . ( تحقيق محمد محيى

الدين عبد الحميد ) ج ٣ ص ٤ .

(١٠) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٤٠ .

(١١) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٧٠ .

(١٢) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١٣٩ .

(١٣) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ٢ ص ١١٧ ، ترجمة ١٤٠٥ ، وكذلك المقرئ نفع

الطيب ، ج ٤ ص ١١٧ .

(١٤) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٤ ص ٩٢ .

(١٥) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ١ ص ٦٨ ، ترجمة ١٨٦ .

(١٦) المصدر السابق ، ج ١ ص ٧٤ ، ترجمة ٢٠١ .

(١٧) المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٠٦ ، ترجمة ١٦٣٦ .

(١٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة ص ٢٢٤ - ٢٢٥ ترجمة ٥١٣ : ( القاهرة ١٩٦٦ ) .

(١٩) المصدر السابق ، ص ٢٥١ ، ترجمة ٢٧٣ .

(٢٠) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ٢ ص ٨٤ ، ترجمة ١٢٣١ .

(٢١) بالنثيا ( انخل حذثالث - تاريخ الفكر اىندلسى ص ٤٦٢ - ٤٦٣ ، ترجمة

د . حسين مؤنس ، القاهرة . ١٩٥٥ .

(٢٢) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ١ ص ١٧٤ ، ترجمة ٤٢٨ .

- (٢٢) المقرئ : نفح الطيب ، ج ٤ ص ٦٧ .  
 (٢٤) السابق ، ج ٣ ، ١٢٢ .
- (٢٥) ابن جبير . الرحلة .  
 (٢٦) المقرئ : نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ٤ .  
 (٢٧) ابن الفرضي . تاريخ العلماء ، ج ١ ، ص ٢٩٥ ، ترجمة ٧٧١ .  
 (٢٨) المقرئ : نفح الطيب ، ج ٤ ، ص ٧٠ - ٧٤ .  
 (٢٩) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٧٧ .  
 (٣٠) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٦٦ .  
 (٣١) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ٦٧ .  
 (٣٢) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١٠٨ .  
 (٣٣) المصدر السابق ، ج ٤ ، ص ١٢٩ .  
 (٣٤) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ٢٧٥ ، ترجمة ٨٠٤ .  
 (٣٥) المقرئ : نفح الطيب ، ج ٣ ص ٩ . ترجمة الحافظ أبي الوليد محمد بن عبد الله بن محمد بن خيرة القرطبي . وقد ذكر المقرئ أنه تنقل بين الاسكندرية ومصر ، وحدث في قوص بالموطأ .
- (٣٦) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ٦٤٣ ، ترجمة ١٤٠٩ .  
 (٣٧) ابن الفرضي : تاريخ العلماء ، ج ٢ ص ٢٨ ، ترجمة ١١٦٦ .  
 (٣٨) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٩٢ ، ترجمة ١٢٦٠ .  
 (٣٩) بالنتيا : تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ١٩٣ ، ٤١٦ ، ٤١٧ .  
 [10] Urvoy Dominique : La Vie Intellectuelle et Spirituelle dans Les Beleares Mushnans Al - Andalus.P. P. 90-93.
- تاريخ خليفة بن خياط ( ت ٢٤٠ هـ ) - تحقيق أكرم ضياء العمرى ( دار القلم ١٩٧٧ ) ص ٣٠٢ .
- ابن خلدون : العبر وديوان المبتدأ والخبر ( بيروت ١٩٦٦ ) ، ج ٤ ص ٣٥٣ .  
 (٤١) ابن الفرضي : تاريخ العلماء ، ص ٣٤٢ ، ترجمة ١٠٠٥ .  
 (٤٢) المصدر السابق ، ص ٢٦٩ ، ترجمة ٦٩٤ .  
 (٤٣) ابن بشكوال ، كتاب الصلة ، ج ١ ص ١١٠ ، ترجمة ٢٥٩ .  
 (٤٤) عصام سالم . جزر الأندلس المنسية ص ٤٦٧ - ٥٧٧ ( بيروت ١٩٨٤ ) .  
 (٤٥) المقرئ : نفح الطيب ، ج ٣ ، ص ١٩٢ ، ١٩٣ .  
 (٤٦) المقدسي : أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم ، ص ٢٢٦ وما بعدها ( طبعة ليدن ) .  
 (٤٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ١ ، ص ٣٧ ، ترجمة ١٥ .  
 (٤٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ٢٠ ، ترجمة ٣٧ . وكذلك ص ١٥٧ ، ترجمة ٣٥٤ .  
 (٤٩) المصدر السابق ، ص ١٠٠ ، ترجمة ٢٢٨ ، وترجمة ٢٢٩ .  
 (٥٠) المقدسي : أحسن التقاسيم ، ص ٢٢٧ .  
 (٥١) المقرئ : أزهار الرباط ، ج ٣ ص ٢٦ ، أحمد أمين : فقه الإسلام ، ج ٣ ص ٢٩٧ .



- (٥٢) ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الأطباء ، ص ٤٧٨ . ( تحقيق نزار رضا بيروت ، ١٩٦٥ ) .
- (٥٣) المصدر السابق ، ص ٤٧٩ .
- (54) Amari (M.) : Storia dei Musulmani di Sicilia, Vol. I, P. 396  
& Bury ( J. B. ) : A History of the Eastern Roman Empire, P. 296 f. & Cam. Med. Hist. vol. 4; P. P. 138 - 141
- (٥٥) ابن الأثير : الكامل ، ج ٧ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ ، أبو الفدا : المختصر ، ج ٢ ص ٥٠ .
- (٥٦) دأب كثير من علماء صقلية على التردد على القيروان بالدات ، بحكم الروايات التاريخية والجغرافية والسياسية التى ربطت مسلمى صقلية بأفريقية . انظر على سبيل المثال ترجمة أبى الفضل عباس بن عمرو الوراق ، الذى خرج من صقلية الى القيروان سنة ٣١٥ هـ ، ومكث بالقيروان حتى ٣٣٦ هـ . ( ابن الفرضى . تاريخ العلماء ، ج ١ ص ٢٤٢ - ترجمة ٨٨٦ ) .
- (٥٧) السيوطى : بغية الوعاة ، ج ١ ص ٩٩ . الذهبى معرفة القراء ، ج ١ ص ٢٣٠ . المقرئى المقفى ج ١ ، ورقة ٢٢٨ ( مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٣٧٢ ) ، تقى الدين عارف الدورى . صقلية ، ص ٢٣٠ ( بغداد ، ١٩٨٠ ) .
- (٥٨) الذهبى . معرفة القراء ، ج ١ ص ٢٨٥ .
- (٥٩) السيوطى : بغية الوعاة ، ج ١ ص ٤٨٨ ، ياقوت معجم الادباء ، ج ٢ ص ٢٧٢ ( مرجليوث ) .
- (٦٠) الذهبى : معرفة القراء ، ج ١ ص ٣٣٥ ، الدورى : صقلية ، ص ٢٣١ .
- (٦١) ابن سعيد : النجوم الزهراء فى حلى حضرة القاهرة ، ص ٥٦ ، ابن أبيك الدوادارى ، الدرة المضية فى أخبار الدولة الفاطمية ، ص ٢٥٥ .
- (٦٢) ابن الأثير : الكامل ، حوادث ، سنة ٢١٠ هـ .
- (٦٣) كانت الدولة البيزنطية عندئذ تتعرض لأحداث وثورات داخلية خطيرة فى عهد الامبراطور ميخائيل الثانى ( ٨٢٠ - ٨٢٩ م ) الذى وصف بعدم المقدرة ( حسنين محمد ربيع : دراسات فى تاريخ الدولة البيزنطية ص ١٤٥ - ١٤٧ ) .
- (٦٤) ابن الفرضى . تاريخ العلماء ، ج ٢ ، ص ١٢٢ ترجمة ١٤١٥ .
- (٦٥) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٢٨ ، ترجمة ١٤٢٢ .
- (٦٦) السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ١ ص ٧٨ ، أحمد أمين : ضحى الاسلام ، ج ٢ ص ٨٥ ، وكذلك طبقات ابن سعد .
- (٦٧) السيوطى . حسن المحاضرة ، ج ١ ص ٢٢٤ .
- (٦٨) سيدة اسماعيل كاشف : مصر فى عصر الاخشيديين ، ص ٣٠٣ .
- (٦٩) أحمد أمين : ظهر الاسلام ، ج ١ ، ص ١٨٨ .
- (٧٠) ابن خلكان . وفيات الاعيان ، ج ١ ص ٢٢٢ - ترجمة ١٢٩ .
- (٧١) ابن الفرضى : تاريخ العلماء ، ج ١ ص ٣٠٧ ، ترجمة ٨٠١ .
- (٧٢) المصدر السابق ، ج ١ ص ٢٨٥ ، ترجمة ٧٥٣ .

- (٧٣) المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٩١ ، ترجمة ١٥٩٩ .
- (٧٤) المصدر السابق ، ج ١ ص ١٦٣ ، ترجمة ٤١٧ .
- (٧٥) المصدر السابق ، ج ١ ص ١٤٢ ، ترجمة ٣٧٧ .
- (٧٦) انظر على سبيل المثال ترجمة أبي محمد عبد الله بن محمد الأندلسي المعروف بابن ملول ، والمتوفى بمصر سنة ٣٥٠ هـ ( ابن الفرضي : تاريخ العلماء ، ج ١ ، ص ٢٧٠ ترجمة (٧٠٢) . وترجمة أبي العباس أحمد بن محمد الحاج بن يحيى من أهل أتبيلية . الذي سكن الفسطاط الى أن توفي بها سنة ٤١٥ هـ ( ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ج ١ ص ٣٥ ترجمة ٦٨ ) .
- (٧٧) ابن الفرضي : تاريخ العلماء ج ١ ص ٢٣٩ ، ترجمة ٦٠٨ .
- (٧٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ١٠ ، ترجمة ١١ .
- (٧٩) ابن بشكوال : كتاب الصلة ، ص ١٠٥ ، ترجمة ٢٤٦ .
- (٨٠) المصدر السابق ، ص ٣٥٣ - ٣٥٤ - ترجمة ٧٥٨ .
- (٨١) المصدر السابق ، ص ٦١٣ - ترجمة ١٣٣٩ .
- (٨٢) بالأنثيا . تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٣٢٤ - ٣٣١ .
- (٨٣) المرجع السابق ، ص ٤٤٨ - ٤٤٩ .
- (٨٤) المقرئ : نفع الطيب ، ج ٣ ص ١٣ .
- ابن أبي أصيبعة . عدون الأنبياء ، ص ٤٩٢ . وقد ذكر الأخير أنه غادر الأندلس الى المشرق سنة ٣٤٧ هـ .
- (٨٥) ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٤٨٧ .
- (٨٦) بالأنثيا . تاريخ الفكر الأندلسي ، ص ٥٩ - ٦٠ .
- (٨٧) ابن خلكان : وفيات الأعيان ، ج ١ ص ٩٢ ، ترجمة ٤٥ .
- (٨٨) ابن بشكوال : كتاب الصلة ص ٦٩٣ - ترجمة ١٥٣٤ .

(٥)

الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية





احتلت المدينة منذ أقدم العصور مكانة خاصة في التاريخ البشرى .  
فبينما يمثل الريف والبادية مناطق الانتشار السكاني ، اذا بالمدن تمثل مراكز  
الكثافة السكانية . وتأتى هذه الكثافة السكانية مصحوبة عادة بتنوع العناصر  
والفئات والطبقات والطوائف والمواهب والامزجة ... التى يتألف منها البناء  
البشرى للمدينة ، مما يترك أثره واضحا فى الحياة الاجتماعية داخلها . هذا  
الى أن المدن عرفت دائما بأنها مراكز المال والنشاط الاقتصادى والتجارى .  
ومهما يقال عن عمليات تجارية تتم فى الريف والبادية فهى لا تعدو ذلك النوع  
البسيط المحدود الذى يستهدف سد الحاجات الفردية ، والذى غالبا ما  
اعتمد فى العصور القديمة والوسطى على المقايضة .

أما المدن فظلت دائما أبدا تمثل المراكز الكبرى الحيوية للنشاط الاقتصادى .  
تقصدها قوافل التجار ومراكبهم من بلاد أخرى بعيدة ، وتنقل منها واليها  
مختلف ألوان البضائع والمتاجر ، وتتم بين ربوعها صفقات البيع والشراء  
بالجملة وعلى نطاق واسع ... فضلا عن أن تجار الريف والبادية يتجهون  
اليها للحصول على ما يلزمهم من ألوان البضائع التى يفتقدونها فى بيئتهم  
من ناحية ، ولتصريف الفائض من إنتاج أقاليمهم من ناحية أخرى . حتى  
كبار ملاك الاراضى يستمدون من ضياعهم الاموال لانفاقها فى المدينة .

ولا شك فى أن هذا المروج الاقتصادى والارتفاع النسبى فى مستوى  
المعيشة يساعدا على ظهور أوضاع حضارية أرقى ، الأمر الذى يغرى أهل  
الريف والبادية على الهجرة الى المدينة . ولعل هذا هو السبب أيضا فى أن  
المدنية - بمعنى الحضارة (١) نسبت الى المدينة . يضاف الى هذا أن سكان  
المدن ينعمون عادة بقدر من الحرية الشخصية لا يتوافر خارجها ، حتى قيل

ان جو المدينة يخلق الحرية • وهنا نشير الى أن البعض يعتقد أن الحياة فى البادية أو الريف أكثر انطلاقا وانفتاحا منها فى المدن ، ولكن علينا أن نتذكر ما يصحب سلطة رؤساء القبائل والعشائر من ناحية ، وقيود العرف والتقاليد من ناحية أخرى ، من تحديد لافق الحصرية فى البادية ، والريف • ولا شك فى أن جو الحرية الذى يحظى به أهل المدن يؤثر ويتأثر بعدد المنشآت الاجتماعية التى تتوافر فى المدينة والتى ربما لا يوجد نظير لها خارج أسوارها •

وعندما نتكلم عن النشاط الاجتماعى فى المدينة الاسلامية فى العصور الوسطى علينا أن نضع امامنا عدة اعتبارات : أولها أن الحضارة الاسلامية العربية ، كانت باعتراف الباحثين أعظم حضارة عرفها العالم أجمع فى تلك العصور ، الامر الذى لا بد وأن تنعكس صورته فى المدن الاسلامية بوصفها مراكز الاشعاع الاولى لهذه الحضارة • وثانى هذه الاعتبارات أن الحضارة الاسلامية العربية ، - وان كانت قد تأثرت فى بعض جوانبها بالحضارات السابقة التى احتكت بها - إلا أنها لم تقف عند حدود الأخذ والمحاكاة ، وإنما انفردت بصفات معنوية وروحية ميزتها ، وأضافت الى القديم كثيرا من العناصر المبتكرة ، مما اكسبها طابعاً خاصاً فريداً • من ذلك ما اُضيفت به هذه الحضارة من أمن واستقرار وتسامح وعدالة ، مما أضفى على المجتمع الاسلامى مسحة فريدة من الانفتاح والتطور والرونة • أما الاعتبار الثالث فهو أن الاسلام ليس مطلقاً مجرد عقيدة وطقوس تؤدى بالمعنى الضيق للمصطلح ، وإنما هو أسلوب للحياة بكل معانى الكلمة ، ولذا فقد حقق بتعاليمه وتقاليده توازناً فريداً بين التمسك بالقيم الدينية ومكارم الاخلاق من ناحية ، وبين نزعة البشر نحو التجديد والاستمتاع بحياة اجتماعية نشيطة من ناحية اخرى • وساعد على ذلك أن الاسلام نفسه لا تزمّت فيه ، ولا انغلاق داخل اطاره ، بل على العكس نراه يطالب المسلم بالألا ينسى نصيبه من الدنيا بتردد أن يحصر متعته فى حدود ما أحله الله ، وبأن يعتدل ولا يسرف فى تلك



المتعة ، حيث أن الله سبحانه وتعالى لا يحب المسرفين .

وجدير بالذكر أنه في الوقت الذي ارتقت الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية ، في العصور الوسطى رقياً فريداً ، شهدت المدينة الأوروبية في العالم الغربي ذبولا ملحوظا ، وذلك بعد سقوط الامبراطورية الرومانية في الغرب سنة ٤٧٦ م (٢) وبينما أخذ الغرب الأوروبي يتحول تدريجيا الى النظام الاقطاعي ، مما جعل النشاط البشري ينتقل من المدن الى الضياع والريف والحصون الاقطاعية ، بحيث لم تبق للمدينة سوى أهميتها الدينية بوصفها مركزا للكرسى اسقفى يشرف على ما حوله من أبرشيات وقساوسة في القرى المجاورة التابعة لذلك الكرسي . . . في ذلك الوقت نجد العالم الاسلامي من المحيط الاطلسي والاندلس غربا الى حدود الصين والهند شرقا ، وقد اكتظ بعديد من المدن المزدهرة التي تنبض بحياة نشيطة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها ، مما لم يكن له نظير في أى ركن آخر من أركان العالم المعاصر . ويكفى مثلا على ذلك ما يقوله أحد الباحثين الأوروبيين من أن مدينة قرطبة في ظل الخلافة الاموية احتوت ما يزيد عن مائتى ألف منزل يسكنها مليون نسمة ، وكان أهلها يستطيعون السير في طرقاتها بعد غروب الشمس في ضوء المصابيح العامة ، في الوقت الذي ظلت مدينة لندن بعد ذلك بسبعة قرون اقرب ما تكون الى قرية صغيرة لا يوجد في طرقاتها مصباح واحد عام يضيء ليلا . (٣) .

وثمة ملحوظة أخرى لها أهميتها ، هي أن هذا التباين الواضح بين أحوال المدن الإسلامية والمدن الأوروبية في العصور الوسطى ، انعكست صورتها في كتابة التاريخ . فتواريخ المدن لم تحظ بعناية في غرب أوروبا طوال العصور الوسطى ، إلا أن تكون بعض المراثيات التي دونت في صدر تلك العصور عن روما ومجدها الغابر ، وما كانت عليه أيام ازدهارها ، وما صارت اليه بعد سقوط الامبراطورية الغربية فيها ، ثم سقوطها نفسها في يد الجرمان البرابرة

أو تكون بعض الكتابات التي الفت في أواخر العصور الوسطى وفي عصر النهضة تمجيذا للمدن المستقلة - التي عرفت باسم القومونات - والتي ظهرت في شكل جمهوريات ذات نشاط حضارى وتجارى واسع ، وخاصة في ايطاليا وحوض الراين .

أما في دولة الاسلام ، فان كتابة التاريخ عرفت منذ وقت مبكر لونا خاصا قائما بذاته اسمه تواريخ المدن ، وظهرت مؤلفات بعضها يقع في عدة مجلدات عديدة ضخمة ، تعالج تاريخ مدينة أو أخرى . ولم يقتصر الأمر على العناية بالمدن المقدسة - وخاصة مكة والمدينة - وإنما ظهرت عناية المؤرخين بالعواصم وغير العواصم من المدن الاسلامية . ومن أمثلة ذلك تاريخ بغداد للخطيب البغدادي ، وتاريخ دمشق لابن عساكر ، وتاريخ حلب لابن العديم ، وتاريخ اربل لابن المستوفى ، وتواريخ القاهرة وخططها للمقريزى والسيوطى وابن تغرى بردى وغيرهم وتاريخ فاس للجزنايى وابن أبى زرع ، وتاريخ غرناطة لابن الخطيب ، وتاريخ سبته للسبتى ٠٠٠ الخ ومهما تباينت المحاور التي دارت حولها تواريخ المدن السابقة - سواء اتخذت التراجم أو الخطط أو الحوايات محاور لها - فإنها جميعا تحوى قدرا من المعلومات الدسمة عن الحياة الاجتماعية فضلا عن السياسية والاقتصادية والثقافية ٠٠٠ مما لانظير له في أى ركن آخر من أركان العالم في العصور الوسطى .

ولا شك في أن الطابع العام للمدينة الاسلامية ساعد الى حد كبير على تكييف الحياة الاجتماعية فيها . ذلك أنها اتصفت في العصور الوسطى بكثرة منازلها وضيق دوربها وطرقاتها ، واكتظاظها بالسكان . وهى الصفات التي تبدو في كتب الخطط من ناحية وفي أوصاف الكتاب المعاصرين وخاصة الرحالة من ناحية ثانية ، ثم في الاحياء الأثرية القديمة المثبقة من بعض تلك المدن من ناحية ثالثة . أما الرحالة الاجانب في أواخر العصور الوسطى فقد اجمعوا على أن المدن الاسلامية التي شاهدها فاقت في مساحتها وكثرة

سكانها أضعاف ما هو معروف عن أية مدينة أوربية معاصرة • من ذلك ما قاله جيهان تنود من أن القاهرة تبلغ ثلاثة أمثال باريس ، غى حين قال برنارد دى بريدنباخ أن كافة سكان إيطاليا لا يضاهون غى المكثرة عدد سكان القاهرة وحدها ٠٠٠٠ (٤) •

ومع ضيق طرق المدينة فان المضجيج لم ينقطع منها لاكتظاظها بالناس وبالباعة الجائلين ، وأصحاب الحرف الصغيرة كالحلاقين (٥) • يضاف الى ذلك كثرة الدواب كالخيول التى يركبها علىة القوم ، والجمال التى تحثل قرب الماء ، ويطوف السقاؤون على المنازل والأسواق لامدادها بما تحتاج اليه من ماء • وقد قدر البلوى المغربى هذه الجمال فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى بمائتى ألف جمل (٦) • أما الحمير فبلغت عددا كبيرا لانها قامت بدور سيارات الأجرة فى عصرنا فعنى أصحابها برشمها وتطعيمها حتى يستأجرها الناس فى قضاء حاجاتهم وسفرياتهم نظرا لسرعتها ووداعتها (٧) • وقد قدر ابن بطوطة عدد المكاريين فى القاهرة فى القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر للميلاد - بثلاثين ألف مكارى (٨) • وربما أدى ضيق الطرقات من ناحية ، وكثرة من بها من مارة ودواب من ناحية أخرى الى أن شدد المحتسب على أصحاب الدواب بأن « يشدوا فى اعناق دوابهم الاجراس وصفقات الحديد والنحاس ليعطو جلبة الدابة اذا عبرت فى السوق ، فينحذر منها الضرير والانسان الغافل والصبيان » (٩) •

وقد قسمت المدينة الاسلامية الى أقسام وحدتها الشارع أو الدرب أو النهج • وكان فى بعض هذه الشوارع - فى المدن الكبرى - خمسة عشر ألف مسكن، لكل منها بابان وحارسان • وفى الليل تضاء هذه الشوارع بالمصابيح وتغلق أبوابها ، وتشدد الحراسة عليها ، فيرتب لها جماعة من الطواف لكشف الازقة وغلق الدروب ، وتفقد أصحاب الارباع وتأييب المخالفين • ومن سار فى الليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٠) •



وكما كان لكل شارع أو درب بابان يغلقان بالليل لحراسة ما بداخله من بيوت وسكان ، كذلك كان للمدن الإسلامية الكبرى - وخاصة العواصم والثغور - أسوار ، بحيث يحيط بالمدينة سور ضخيم مرتفع ، يحميها من هجمات الأعداء والعربان وغيرهم ، وبه عدة أبواب ، قد تسمى بأسماء الجهات التي تتجه إليها ، وتؤدي منها واليها ، مثل : باب البصرة ، وباب الكوفة ، وباب خراسان ، وباب الشام ، من أبواب بغداد (١١) . وربما سميت هذه الأبواب بأسماء المناسبات التي ترتبط بها - أو غير ذلك من التسميات - مثل باب زويلة (١٢) ، وباب النصر وباب الفتوح وباب العيد ، وكلها من أبواب القاهرة (١٣) . وقرب أسوار المدينة وأبوابها كانت تكثر عادة المنشآت الاجتماعية والأسواق والباعة الجائلون ، وذلك للوفاء بطلبات واحتياجات المغادرين للمدينة والوافدين عليها . هذا في حين أقيمت القرافات لدفن الموتى خارج الأسوار ، وعمرت هذه القرافات بالمساجد والزوايا وبعض المنشآت ، واكتظت بالناس وخاصة في المواسم (١٤) .

واعتنى حكام المسلمين بتجميل مدنتهم - وخاصة الحواضر والعواصم - فأمرؤا بكس الشوارع والطرق ورشها بالمياه ، وطلب من أرباب الحوانيت أن يضعوا عند أبواب حوانيتهم أزيار مملوءة بالماء لتسهيل إطفاء ما قد يقع من الحريق ، وقام عمال متخصصون بنزع أسربة البيوت والحمامات وخزاناتها وتنظيفها (١٥) . كذلك حرصوا على إخراج البرصاء والمجذومين من المدن ، وأنذروا من يظل منهم داخل أسوارها بالقتل (١٦) . هذا فضلا عن عنايتهم بتطهير المدن الكبرى من الكلاب ، لأنها من الحيوانات المكروهة لنجاستها (١٧) .

ولم تكن الأسواق العديدة المتباينة في تلك المدن مراكز اقتصادية فحسب ، بل كانت أيضا مراكز اجتماعية من الطراز الأول ، إذ اتصفت بتلاصق حوانيتها الصغيرة ، وأمام كل حانوت مكان يشبه المصطبة يجلس عليه التاجر من يتردد عليه من العملاء والأصدقاء للمساومة أو للحديث ، حيث كان يتم

تبادل الاحاديث والحكايات والنوادر . ومن المؤلف في مصادر تلك العصور أن نقرأ عبارة : (حدث أننى كنت جالسا ببعض الحوانيت ٠٠٠) (١٨) ، أو عبارة ( ٠٠٠ وحكى ذلك لاصحابه فى دكانه ٠٠٠) (١٩) ، أو عبارة (وكان يوما فى حانوته فحكى له ١٠٠٠) (٢٠) ، مما يجعلنا نقدر أهمية الاسواق والحوانيت فى ذلك العصر بوصفها مراكز اخبارية واجتماعية .

أما عن البناء الاجتماعى للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى ، فإن اكتظاظها بالسكان وبالمرافق من جهة ، وبألوان النشاط البشرى من جهة أخرى ، جعل المدينة الاسلامية تجمع بين أسوارها فئات متباينة من الناس ، يتألفون من طبقات متعددة ، تشكل كل منها لبنة فى البناء الاجتماعى للمدينة .

وقبل أن نتكلم عن أولى هذه الطبقات - وهى طبقة الحكام - يصح أن نشير الى أنه مع بداية العصر الاموى أخذت الحياة فى المدينة الاسلامية ، تتخلى تدريجيا عن بساطتها الاولى ، وهى البساطة التى اتصفت بها حياة المسلمين - حكاما ومحكومين - فى المدينة ومكة ، وأخذت تتأثر فى بعض جوانبها بالطابع الرومانى الفارسى . وظهر هذا الاتجاه أول ما ظهر فى بلاط الامويين بدمشق ، إذ أخذت مساحة من الثرف تعلو حياة الحكام ، فلم يكتف الخلفاء باتخاذ الحجاب ، وانما أمعن بعضهم فى التمتع واللهو . من ذلك ما يقال من أن يزيد بن معاوية اشتهر بكلفه بالصيد ، حتى أنه كان يلبس كلاب الصيد الاساور من الذهب والجلجل ، ويخصص لكل كلب عبدا يقوم على خدمته ، كما يقال ان هشام بن عبد الملك كان أول من أقام حلبات السباق ، وقد اشترك فى السباق فى عهده أربعة آلاف من خيله وخيول الأمراء . وكانت الاميرات يتدربن على ركوب الخيل ويشتركن فى السباق . أما الوليد الثانى فقد كلف بالغناء والموسيقى ، فضلا عن شغفه بالخيل « وحبها وجمعها



واقامة الحلبية» . وصحب هذا وذاك تشبه الحكام من الخلفاء والأمراء بالروم ،  
فصارت لهم في دمشق القصور الفاخرة التي ازدانت جدرانها بالفسيفساء  
واعمدتها بالمرخام والذهب (٢٢) .

وازدادت مسحة الترف والتنعيم عند الحكام عندما غدت بغداد حاضرة  
الخلافة العباسية ، ان ترك الفرس ثم الترك أثرا واضحا في المجتمع بوجه  
عام وفي حياة القصور بوجه خاص . ذلك أن كثيرا من الخلفاء العباسيين  
اتجهوا تحت تأثير النفوذ الفارسي من ناحية ، والثروة الواسعة التي رأوا  
أنفسهم غارقين فيها من ناحية أخرى نحو بناء القصور العظيمة وتأثيثها  
بفانجرات الأثاث والرياش . ثم هذا الوزراء والأمراء والقادة وكبار رجال  
الدولة حذو الخلفاء حتى غدت القصور سمة من أبرز سمات الحياة الاجتماعية  
في المدينة الإسلامية في العصر العباسي . حقيقة أننا نسمع عن بعض الخلفاء  
العباسيين — مثل المهتدي والمتقي — ميلهم الى حياة البساطة ونزعتهم نحو  
التبني والخير ، ولكن الغالبية نزعت الى حياة الترف ، حتى غدت قصور  
الخلفاء العباسيين في بغداد وسامراء محورا لكثير من القصص الذي امتزجت  
فيه الحقيقة بالخيال . (٢٣) ويقال أن الخليفة المتوكل وحده بنى في سامراء  
تسعة عشر قصرا ، وشق بعض الترع والقنوات لتوصل الماء الى قصوره  
وبساتينه وحدائقه . وكان المتوكل يجلس وسط هذه المنشآت الضخمة التي  
أقامها لنفسه في سامراء ، ويقول ( علمت الآن أنني ملك ) . وفي داخل هذه  
القصور عاش الحكام عيشة تتصف بالبدخ والترف ، فارتدوا الملابس الفاخرة  
المصنوعة من الأقمشة الموشاة بالذهب والفضة والمرصعة بالجواهر . وتفننت  
النساء داخل هذه القصور في اختيار أزيائها الثمينة ذات الألوان المتباينة  
حلاة بخيوط الذهب والجواهر ، وعلى رؤوسهن العصائب المرصعة بالدر  
قوت والأحجار الكريمة ، مع التزيين بالقلل والإكابل والتيجان والمناطق  
على الثمينة . واستوت في ذلك قصور الخلفاء وقصور الوزراء والأمراء



والقادة \* من ذلك ما نجده في المصادر من أوصاف لقصر معز الدولة بن بويه ، وقصر محمد بن سليمان في البصرة \* (٢٤)

ويعنينا في هذا البحث بصفة خاصة ما اتصفت به الحياة الاجتماعية داخل هذه القصور من نشاط وبذخ ، الامر الذي ظهر في الحفلات التي كانت تقام بين حين وآخر في مختلف المناسبات وفيها كانت تمتد صوائلي من الذهب الخالص ، مرصعة بأصناف الجواهر ، والخدم يأتون بزناجيل مملوءة بدراهم ودنانير يصبونها بين أيدي المدعوين ، وهم يصيحون ( أن أمير المؤمنين يقول ليأخذ من شاء ما شاء ) \* على أن أهم ما تميزت به حياة القصور في بغداد في العصر العباسي المجالس المتعددة الأنواع ، وأشهرها مجالس الغناء والطرب والموسيقى ، ومجالس الشراب ، ومجالس القصاص ومجالس الوعاظ (٢٥) \* ولكل مجالس من هذه المجالس مناسبتة وجوه الخاص المميز \* واشتهرت مجالس الطرب والغناء بصفة خاصة بما كان يجتمع فيها من مغنين ومطربين وموسيقيين ، ذاعت أسماء بعضهم مثل إبراهيم الموصلي واسحق ومخارق وزمام الزامر ومنصور زلزل وعريب ، فضلا عن الجوارى اللاتي اشتهرن بالعزف على الآلات الموسيقية ، مثل شاجية - جارية عبد الله بن طاهر - وعبيدة الطنبورية \* (٢٦) هذا مع ملاحظة أن أفراد الطبقة الحاكمة - من وزراء وأمراء ونحوهم - كانوا يحرصون عادة عند بناء قصورهم على إقامة اماكن واسعة لحفلات الغناء ، تشبها بالخلفاء (٢٧) \* وربما أقيم الحفل في الحريم ، فتدعو نساء الطبقة الراقية الجوارى المغنيات الى بيوتهن لحياء حفلات غنائية \* وكثيرا ما كانت مجالس الغناء تقترب بالشراب ، وإن كانت هناك مجالس خاصة بالشراب تنفق عليها الاموال الطائلة ، ويحضرها الندماء ، وربما دارت فيها مناقشات حول الخمر وأنواعه وخصائص كل نوع والندماء \* \* \* وغير ذلك \*

ولم يكن خلفاء بني أمية بالاندلس أقل شغفا بالغناء والمغنين (٢٨) \*  
( م ١٤ - تاريخ الاسلام )

أما مصر فقد أضعف حكامها في حياة الترف ، مستغلين ثروة البلاد . من ذلك أن أحمد بن طولون ما كاد يستقل بمصر ويؤسس مدينة جديدة - هي المعسكر - لتكون عاصمة له ، حتى أقام فيها قصرا كبيرا تعددت أوصافه في المصادر المعاصرة . وخلف خمارويه أباه أحمد بن طولون ليمعن في حياة الترف ، فأنشأ لنفسه بستانا « زرع فيه أنواع الرياحين وأصناف الشجر وحمل إليه كل صنف من الشجر المطعم وأنواع الورد وزرع فيه الزعفران ، وكسب النخيل نحاسا مذهباً حسن الصنعة ، وجعل بين النحاس وأجسام النخيل مزاريب الرصاص وأجرى فيها الماء المدبر . . . » (٢٩) وبعد أن يذكر المؤرخ أصناف الطيور الصالحة التي عنى خمارويه بتربيتها في ذلك البستان والاستراحة الخاصة التي أقامها خمارويه لنفسه فيه ، وسماها « دار الذهب » لأن حيطانها كلها طليت من الذهب ، وصف الفسقية التي عملها خمارويه وملاها بادرئبق ، لأنه شكا إلى طبيبه من الارق ، فأشار عليه بأن ينام على سرير من الجلد المنفوخ بالهواء ، ويوضع السرير على سطح من الزدبق ليهتز في رفق ونعومة » وكانت هذه البركة من أعظم الهمم الملوكية العالية ، وكان يرى بها في الليالي القمرية منظر عجيب ، إذ تألف نور القمر بنور الدرئبق . . . » (٣٠) وناهينا عن جهاز قطر الندى - ابنة خمارويه - التي تزوجها الخليفة المعتضد العباسي ، فأوصاف هذا الجهاز كثيرة في المصادر المعاصرة ، تعطى صورة واضحة عن الحياة الاجتماعية للحكام في المدن الإسلامية فيما بين مصر والعراق .

ولم تلبث أن غدت القاهرة - بعد أن أسسها الفاطميون في القرن الرابع الهجري - العاشر للميلاد - ميدانا لنشاط اجتماعي حافل ، إذ أسرف الخلفاء الجدد في بناء القصور فيها ، وتأثيثها بالسطور والطنافس الحريرية المزركشة بالذهب ، حتى وصف ابن خلكان أحد هذه القصور بأنه ( لا يوجد شبيه له في الشرق ولا في الغرب ) (٣١) . وفي داخل تلك القصور عاش الخلفاء الفاطميون عيشة بذخ وترف ، تشهد عليها الملابس الفاخرة التي

كانوا يرتدونها والتي كانت تصنع خصيصا فى دار الكسوة • هذا فضلا  
عن الاسمطة الفاخرة التى تمتد فى كل مناسبة ، والتي أفاض المؤرخون فى  
وصفها ، وما كانت تحويه من لذيذ الطعام والشراب • وقد حكى المقرئى أن  
الخليفة المعز أنجب بنتين ، أحدهما رشيدة التى تركت ثروة منها مليون  
وسبعمائة ألف دينار من الذهب ، فى حين تركت أختها عبدة عديدا من خزائن  
الحلى وصناديق الجواهر والثياب الفاخرة • أما ست الملك - أبنه الخليفة  
العزیز الفاطمى وأخت الخليفة الحاكم فقد تركت ثمانمائة جارية ، وثمان جرات  
مليئة بالمسك ، وقدر كبير من الاحجار الكريمة (٣٣) •

وإذا كانت الظروف التى احاطت بالبلاد والعباد فى عصر الحروب  
الصليبية قد فرضت على الحكام من بنى أيوب قدرا من التقشف وعدم الأسراف،  
فان سيطرة المماليك على الشريان الرئيسى للتجارة بين الشرق والغرب أمدتهم  
بثروة طائلة ظهر أثرها فى حياتهم الخاصة والعامة ، وأسهمت فى تكييف الحياة  
الاجتماعية فى المدن التى عاشوا فيها • ونسمع من المصادر كثيرا عما حفلت  
به القصور السلطانية فى عصر المماليك من أثاث ورياش ونافورات و... • يـ  
للمياه الباردة أو الساخنة - حسب الحاجة - بل لقد بلغ الترف بهم أنهم نظموا  
طرق جلب الثلج من جبال الشام لتبريد الماء زمن الحر صيفا ، وذلك « لكمال  
الرفاهية والابهة » (٣٤) • وقد أمعن سلاطين المماليك فى لبس الفاخر من  
الثياب ، وأبدلوا ملابسهم ثلاث مرات فى اليوم الواحد ، ومع ذلك فقد حكى  
الرحالة الغربيون الذين زاروا مصر فى ذلك العصر أن الرداء الذى يخلعه  
الإسـلطان لا يرثديه مرة ثانية مطلقا ، وإنما توضع الملابس المخلوعة فى مكان  
خاص حتى يتعم بها على امرائه وخاصته • (٣٥) وبالإضافة الى ولع المماليك  
بالصيد والرياضة ، فان كثيرا من سلاطينهم وأمرائهم شغف بالموسيقى والغناء  
حتى جرت العادة زمن أبى المحاسن أن يكون لكل سلطان أو ملك جوقة فى  
قصره (٣٦) •



وهكذا يتضح من هذه العجالة ان الطبقة الحاكمة كان لها دور بسيط  
فى الحياة الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية فى العصور الوسطى .  
ولا يخفى علينا أن هذا النشاط الذى بدأ فى صورة واضحة فى العواصم والمدن  
الكبرى امتد فى صورة أو أخرى الى المدن الاقليمية - كصنعاء وحلب  
والاسكندرية وقاس وغرناطة - حيث انتشر عدد من الامراء وكبار الموظفين ،  
وهؤلاء كانوا فى حياتهم الخاصة والعامة صورة مصغرة لما عليه الخلفاء  
والسلاطين وكبار الامراء فى العواصم .

فاذا تركنا طبقة الحكام من خلفاء وامراء ووزراء وقادة ، وجدنا المدينة  
الاسلامية وقد حفلت بعدد كبير من رجال العلم والدين ، معلمين ومتعلمين .  
ولا يخفى علينا ان العصور الوسطى هى عصور الايمان ، بمعنى أنها اتسمت  
بمسحة دينية واضحة ، جعلت للفكر الدينى وأهله مكانة ممتازة فى قلوب  
الخاصة والعامة . ولذا نجد جماعة العلماء ورجال الدين - وهم الذين أطلق  
عليهم فى بعض البلاد والمصادر اسم المعممين أو أهل العمامة - (٣٧) يحظون  
بمكانة مرموقة فى المدينة الاسلامية ، لدى الحكام والمحكومين .

وكان احساس الحكام دائما بأنهم فى حاجة الى دعامة يستندون اليها  
فى حكمهم ويستعينون بها فى ارضاء الشعب ، كفيلا بحرصهم على استرضاء  
رجال الدين بحكم ما للدين ورجاله من قوة وسطوة على النفوس . وهكذا  
عاش العلماء فى المدينة الاسلامية ، فى سعة من العيش ، معززين مكرمين ،  
فسمع لهم بركوب الخيل المطهمة ، أسوة بالامراء وكبار رجال الدولة ،  
واضيفت عليهم القاب التشريف والتقدير والتفخيم ، مثل فقيه زمانه ، وعالم  
عظيمه ، والذى انتهت اليه رئاسة العلم . . . (٣٨) ولعل اقوى دليل على  
احسان الناس بمكانة العلماء انهم صاروا يقصدونهم لقضاء حوائجهم  
ويتوسطون بهم للمشفاعة لهم عند أهل الدولة . (٣٩) .

أما الشواهد على ما تمتع به العلماء فى المدينة الاسلامية ، بقدر من

البسطة وسعة العيش ، فعديدة . من ذلك ما اشتهر به بعضهم من أنه « كثير التأنق في مأكله وملبسه ومشربه » (٤٠) بل لقد شغف بعضهم باقتناء الخيول والمسابقة عليها ، حتى اشتمل اصطبله على كثير من الخيل والنعام والغزلان . (٤١) هذا فضلا عن الدور الفاخرة التي شيدها بعضهم وزينوها بالرخام حتى « جاءت في أحسن قالب وأبهج زى » (٤٢) وبعض بيوت العلماء اجتمع فيها من المجلدات النفسية والأواني الثمينة ما يصعب تقديره . (٤٣) .

أما المصدر الرئيسى لهذه الثروة والسعة التي تمتعت بها غالبية العلماء في المدن الإسلامية في العصور الوسطى ، فكانت الأوقاف والأحباس التي أوقفت على المؤسسات العلمية والدينية كالمدارس والمساجد والخانقاهات ، أو على الأشخاص أنفسهم فيتوارثون المرتبات أبنا عن أب (٤٤) . وبالإضافة إلى هذه الأوقاف ، لم تضمن الدولة في تلك العصور في منح العلماء ذوى الوظائف مرتبات سخية ، ولم تحرمهم من الأرزاق العينية ، فكانت لهم أنصبة شهرية من الغلة ويومية من اللحم والتوابل والخبز والدقيق . هذا عد السكر والشمع والزيت والكسوة والأضحية في كل سنة ، مع زيادة تعيين الحلوى والسكر في شهر رمضان (٤٥) .

وبعد ذلك تأتي طبقة ثالثة لها أهميتها في المدينة الإسلامية ، في العصور الوسطى ، هي طبقة التجار . وهنا ينبغي أن نفرق بين فئة كبار التجار الذين مثلوا أرسقراطية المال ، واختصوا غالبا بالتعامل في السلع الثمينة ، كأنواع الرقيق والمجوهرات ، ونحوها . . . وهذا الفريق ارتبط بقصور الخلافة والسلاطين والأمراء وكبار رجال الدولة ارتباطا مباشرا . . . وفئة صغار التجار الباعة الذين كان اتصالهم مباشرا بعامة الشعب . وفي جميع الحالات ، فإنه يبدو من القصص الشعبى المعاصر - كقصص ألف ليلة وليلة - كيف عاش التجار في المدينة الإسلامية في يسر ورخاء (٤٦) . وكان يحدث في تلك العصور - إذا أرادوا مدح شخص أن يصفوه بأنه من « بيت



تجارة ووجاهة ، (٤٧) . كذلك يحكى عن بعض تجار القاهرة فى عصر سلاطين المماليك أنه بنى دارا ، فصرف عليها خمسين ألف دينار وزين قاعاتها وأروقتها بالرخام المثمن وزخرفها بمختلف النقوش والزخارف (٤٨) .

ومع اتساع المدينة الاسلامية وازدهارها ، وكثرة سكانها ومرافقها ، اكتظت بعدد كبير من الصناع وأصحاب الحرف للنهوض بمتطلبات ذلك المجتمع . وقد جرى الموضع فى تلك العصور على أن تكون لأهل كل حرفة نقابة ذات نظام ثابت يحدد عددهم ، ومعاملاتهم فيما بينهم وبين بعض ، وفيما بينهم وبين الجمهور ، كما يكون لهم رئيس أو شيخ يرأسهم ويفض مشاكلهم ويرجعون اليه فى كل ما يهمهم ، لاسيما الوساطة بينهم وبين الحكومة . ولما كان دخول أى فرد جديد فى حرفة من الحرف من شأنه أن ينافس أصحابها الاصليين ، فانهم كانوا لايمرنون احدا على طرق صناعتهم الا ان يكون اتى ليحل محل احدهم ، وفى هذه الحالة يقبل بشروط خاصة (٤٩) .

كذلك اكتظت المدن الاسلامية فى العصور الوسطى بجمهور كبير من الباعة والسوقة والسقائين والمكاريين والمعدمين وأشباه المعدمين ، وهؤلاء اطلق عليهم اسم العامة أو العوام . ولا شك فى أن هناك نسبة من هؤلاء انحرفوا عن السلوك القويم ، وعرفوا بسوء الخلق ، وصاروا مصدر فساد واضطراب فى المجتمع . ومن هذا الفريق ظهرت فى مدن العراق جماعة العيارين والشطار الذين تميزت حركاتهم بطابع ثورى ضد الحكام ، والذين زاد من خطرهم أن صار لهم تنظيم مسلح يخضع للرئاسة موحدة تراعى أمورهم (٥٠) . وسرعان ما احترف بعضهم السرقة والعدوان على نفوس الغير وممتلكاتهم ، حتى غدوا مصدرا للقلق والفوضى وعدم الاستقرار . أما فى مدن مصر فقد اطلق على المنحرفين والدمماء أسماء عديدة نصادفها فى المصادر المعاصرة ، مثل البلاصية والزعر والحرافيش وغيرها (٥١) . وقد وصف الرحالة ابن بطوطة هؤلاء الحرافيش بأنهم « طائفة كبيرة أهل صلابة



وجوه وذعارة » (٥٢) .

ومع ذلك فقد دأب الحكام - من خلفاء وسلاطين - فى الدول الاسلامية، فى العصور الوسطى على مد يد العون - بقدر ما سمحت به الظروف - الى الفقراء والمحتاجين فى المدن ، وتوزيع الأموال والغذاء والكساء عليهم ، وخاصة فى أوقات الازمات الاقتصادية ، وذلك لمنعمهم من التسول أو الانحراف (٥٣) ، وهو ما سنشير اليه بعد قليل .

واذا كانت الطبقات والطوائف السابقة تعبر فى مجموعها عن المجتمع الاسلامى فى المدينة ، فان علينا أن نذكر وجود اقلية لها أهميتها فى بناء المجتمع المدنى ، تفاوتت فى عددها ونوعيتها من مدينة الى أخرى ، حسب طبيعة كل اقليم من الاقاليم أو مصر الأمصار . وفى جميع الحالات فأنه من الثابت أن تسامح الاسلام ساعد على اصدقاء جو اجتماعى خاص على المدن الاسلامية ، تسوده روح الاخاء بين أهل المدينة على اختلاف طوائفهم ومللهم ونحلهم . وان المطلع على كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر أو كتاب المراءظ والاعتبار للمقرئى ، يسترعى نظره ذلك العدد الكبير من الكنائس والأديرة والهيكل الخاصة بأهل الكتاب فى دمشق والقاهرة ، والتي سسمح لهم بالاحتفاظ بها ومباشر طقوسهم فيها . ومن بين ثنايا الكتب المعاصرة نخرج بفكرة واضحة عن مدى الحرية التى تمتع بها النصارى واليهود فى المدن الاسلامية ، فى ممارسة كافة ألوان النشاط الاقتصادى وغير الاقتصادى ، حتى جمعوا الثروات الطائلة وتقلدوا أرقى المناصب فى الدولة (٥٤) . وكان للنصارى بطرك فى عاصمة الدولة ، ولليهود رئيس أو حاخام ، يشرف كل منهما على أبناء طائفته ، ويتمتع بنفوذ قضائى ودينى كبير عليهم ، فضلا عن أنه يحظى باحترام الدولة ويخضع عليه عند توليه منصبه (٥٥) .

ويصف ابن الاخوة - فى القرن الثامن الهجرى - حال أهل الذمة فى

المدينة الاسلامية ، فيقول أن دورهم صارت تعلو على دور المسلمين

ومساجدهم ، وصاروا يدعون بالنعوت التي كانت للخلفاء ويكنون بكناهم ،  
فمن نعوتهم : الرشيد وأبو الحسن ، وأبو الفضل ، كما « ركبوا مركوب  
المسلمين ولبسوا أحسن ملابسهم » (٥٦) ومثل هذا يقال عن وضع أهل الذمة  
فى المغرب والأندلس (٥٧) . ثم أن المسلمين - رجالا ونساء - حتى مشايخ  
الصوفية - أطباء إلى أطباء اليهود والنصارى وتركوهم يتولون  
علاجهم ... (٥٨) .

وقد أدى كل ذلك إلى كثير من التقارب بين عناصر السكان فى المدينة  
الاسلامية ، مما أضفى عليها جوا اجتماعيا أكثر مرونة وانفتاحا مما يتصور  
البعض . وجسبنا ما نصابقه فى المصادر من أن المسلمين وأهل الذمة فى  
المدينة الواحدة كانوا يتبادلون التهاني ، ويتهادون بالحلوى فى أعياد كل  
طائفة . ولا عبرة هنا ببعض الفترات التي تعرض أهل الذمة فيها لنوع من  
الاضطهاد من جانب بعض حكام المسلمين ، لأن هذه الفترات كانت قصيرة  
ومتقطعة ، ولا تعبر بأى حال عن روح الاسلام وتعاليمه ، أو عن الطابع العام  
للعلاقات بين المسلمين وأهل الذمة داخل المدينة الواحدة (٥٩) .

هذا عن البناء الاجتماعى للمدينة الاسلامية فى العصور الوسطى .  
ولا شك فى أن تنوع طبقات المجتمع وتباينها فى المستوى ، مع كثرة السكان  
واختلاف ميولهم ومشاربهم كل ذلك جعل المدينة الاسلامية ، تحفل بالنشاط  
والحيوية ، بحيث لم يعدم الناس جميعا ما يشغلهم ويستنفد طاقتهم ووقتهم .  
فبالإضافة إلى العمل والانتاج فى ميادين التجارة والصناعة ومزاولة الحرف  
المتنوعة ، شهدت المدن الاسلامية ، نشاطا منقطع النظير فى الحياتين الدينية  
والعلمية . من ذلك ما نلمسه من كثرة مجالس الدين وحلقات العلم ، التي  
كانت تعقد فى الجوامع ، ثم فى المدارس والخانقاعات وغيرها (٦٠) . كذلك  
دأب المعلمون والمتعلمون على الانتقال من مدينة إلى أخرى حيث  
يحتججون بشيوخهم وأخوانهم وتلاميذهم ، يأخذون ويعطون (٦١) . وكثيرا



ما كانت المدينة تشهد جفلا اجتماعيا كبيرا بمناسبة انشاء مدرسة جديدة أو الفراغ من تصنيف كتاب مفيد ، أو ختم البخارى ٠٠٠ فيجتمع أهل العلم والدين - من مدرسين وقضاة وفقهاء - فضلا عن الأعيان ، وتحضر « الحلوى والمخبوز والتفاح واليخور » ، ويمضى الجميع وقتا بين الترويح عن النفس من ناحية ، والنقاش في مسائل دينية وعلمية مفيدة من ناحية أخرى (٦٢).  
هناك في حين حظيت مجالس القصاص والبغايا بقبول نسبة كبيرة من أهالي بعض المدن ، فانتشر القصاص والبغايا في الأسواق والقرافات وغيرها ، يرددون قصصهم ، أو يثثون مواضعهم - التي رغم ما احتوته أحيانا من مبالغاة وإنحرافات - فانها كانت تمثل لونا من ألوان النشاط النفسى والفكرى - على المستويين العام والخاص ، فى المدينة الإسلامية (٦٣) .

والحق أن الحياة الاجتماعية فى المدينة الإسلامية ، اتمت بتعدد وسائل التسلية والترويح عن النفس \* ومن هذه الوسائل الخروج الى المتنزهات والحدائق ، مثل الغوطة بالنسبة لدمشق ، وشاطئ النيل والبرك بالنسبة للقاهرة (٦٤) وقد أشار ابن عساكر الدمشقى الى « متنزهات دمشق » ، كما أشار ابن دقمان الى أن جزيرة الروضة غدت « فرجا متنزهات » (٦٥) ، فى حين وصف الرحالة ابن بطوطة هذه الأخيرة بأنها « مكان النزهة والتفرج » (٦٦) \* وفى مثل هذه المتنزهات اعتاد أن يلتقى الرجال والنساء ، فيختلطون فى غير كلفة أو حجاب ، ويتبعهم عدد كبير من الباعة (٦٧) .

ومن وسائل التسلية الشائعة فى المدن الإسلامية الغناء والموسيقى ، إذ لم يقتصر أمرهما على المجالس التى كانت تعقد فى قصور الخلفاء والحكام كما سبق أن أشرنا - وإنما شغف بهما الناس جميعا على اختلاف فئاتهم .  
وقد وصف بعض العلماء ورجال الدين فى مصادر التاريخ بالميل « الى سماع المغانى » (٦٨) \* وحكى عن أحد الفقهاء أنه سافر بمغنية شهيرة تغنى فى مكان ما ، فترك شيخه بعد الصلاة وتسلل خفية لسماعها ، فلما عرف شيخه



سبب غيابه قال له عند عودته « أمرها عندى خفيف » (٦٩) • لذلك لم يقتصر الأهر على كثرة أسماء المغنين والمغنيات التى ترددت فى المصادر المعاصرة ، وإنما نستطيع أن ندرك مدى ما صار لهم من نفوذ فى المجتمع ، عند الحكام والمحكومين سواء (٧٠) • وقد وصفت إحدى المغنيات فى القرن التاسع الهجرى بأنها كانت ذات حظوة كبيرة عند أهل الدولة (٧١) • بل أن مؤرخا شهيرا مثل ابن الأثير يحرص على أن يذكر فى ختام كل سنة من حولياته مشاهير من ماتوا فى تلك السنة على المصعيد الإسلامى بأكمله ، إذا به فى ختام حوادث سنة اثنتين وأربعين وثلثمائة للهجرة ينتقى أربعاً من مشاهير من ماتوا فى تلك السنة من جملتهم مغنية ذائعة الصيت ، فيقول مانصه « وفيها - فى ذى القعدة - ماتت بدعة المغنية المشهورة ، المعروفة ببدعة الحمدونية ، عن اثنين وتسعين سنة » (٧٢) • أما الآلات الموسيقية التى استخدمت عندئذ ، فكانت عديدة ، منها « الطبول والزمور والمكنجة والقانون والعود والرباب والطنبورة والساجات ، والرق والنقارات » (٧٣) •

ومن وسائل التسلية التى شاعت فى كثير من مدن العالم الإسلامى - وخاصة مصر - فى أواخر العصور الوسطى ، خيال الظل • وفيه كانت تعرض تمثيلات فى شكل عرائس وصور من الجلد أو الورق المقوى ، وتوضع خلف ستارة بيضاء ، ومن خلفها مصباح بحيث ينعكس ظلها على الستارة ليراها الناظر من الوجهة الأخرى • وبذلك العرائس ثقوب وفصلات تجعلها سهلة الحركة ويحركها مقدم التمثيلية بعضا فى يده حسب الحوار الدائر فى القصة •

ويبدو أن خيال الظل غدا فى وقت من الاوقات تسلية عامة لجميع طبقات المجتمع ، فكان صلاح الدين الايوبى شغوفا - وقت فراغه وراحته - بحضور تمثيلات خيال الظل وسعه وزيره القاضى الفاضل (٧٤) • وعرف عن بعض سلاطين المماليك - مثل قانصوة الغورى - خروجهم الى المتنزهات

ومعهم خيال الظل وجوق المغانى لتسليتهم (٧٥) • وبعد أن فتح السلطان العثماني مصر ، جلس بجزيرة الروضة - فى القاهرة - حيث احضروا له خيال الظل ، فانشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على المخايل بثمانين ديناراً ، وخلع عليه قفطاناً مذهباً ، وقال له : اذا سافرنا الى اسطنبول امض معنا ، حتى يتفرج ابنى على ذلك !! » (٧٦) •

كذلك تلهى الناس فى المدن الاسلامية ، احياناً بعدة ألعاب اتخذت طابع المقامرة ، مثل تطيير الحمام ، والمناطحة بالكباش ، والمناقرة بالديوك ، فيراهن الشخص على هذا الطير أو ذاك الكبش أو الديك ، فاذا فاز كسب الرهان (٧٧) • ويدخل فى هذا النوع من الألعاب أيضاً المعالجة - أى رفع الاثقال - ، والثقافة - من الثقاف وهو الخصام والجلاد والطعان بالرمح - ، والملاكمة والمشاكمة • وكانت هذه الألعاب كلها تتم بطريق المقامرة والرهان (٧٨) • هذا كله عدا ألعاب البهلوانات والحواة التى تسلى بها الناس فى المدن ، والدبابة الذين يلعبون بالدب والقرادة الذين يلعبون بالقرودة (٧٩) •

واعتادت المدن الاسلامية أن تشهد كثيراً من الاحتفالات والاعياد ، منها دينية التى يحتفل بها المسلمون ، ومنها الوطنية أو شبه القومية التى يحتفل بها المسلمون وغير المسلمين ، ومنها العائلية • ومن الاحتفالات الدينية الاحتفال بالمواد النبوى الشريف ، والاحتفال باحياء شهر رمضان الكريم ، والاحتفال بعيدى الفطر والاضحى ، وخروج موكب الحج (٨٠) • وفى هذه الاحتفالات كان الناس يقيمون الزينات ويكثرون من الاضواء ، ويعملون الولائم ، ويتصدقون بأنواع الصدقات • أما الخلفاء والسلاطين والملوك والحكام ، فكانوا يبالغون فى التوسعة على العلماء وتوزيع الصدقات على الفقراء والمحتاجين • هذا فى حين يستعد الجميع للاعياد بالملابس الجديدة ، واعداد الكعك والحلوى • وبعد الاحتفال بصلاة العيد ، يهرع كثير الى



المنتزهات (٨١) وجاء كثير من هذه الاعياد مصحوبا بالموكب الخافلة التي  
شبهتها المدن الاسلامية - مثل مواكب العيدين - وموكب الحج - وفيها كان  
يخرج الخليفة أو السلطان في حقل كبير في أبي صخرة ، وسط تهليل الناس  
وزغردة النساء (٨٢) .

وهناك نوع آخر من الاحتفالات اتصف بمسحة اقليمية ، واتخذ طابعا  
محليا في مدينة دون أخرى من المدن الاسلامية ، وخاصة حواضر الاقاليم  
وعواصم الدول المستقلة . ومن هذه الاحتفالات الاحتفال بتولية خليفة جديد  
أو سلطان ، أو ابلاله من مرض ، أو عودته ظافرا من حرب . . . وفي هذه  
الاحداث كانت المدينة تزين بمختلف ألوان الزينة ، وتمد الأسمة في قصر  
الحاكم ، وتضاء الدكاكين والخوانيت بالشموع والقناديل ، وتجلس بها المغاني  
تدق بالدقوف ، فيحتل صوتها بزغاريد النساء ودعاء الرجال . . . (٨٣) وقد  
شهد الرحالة المغربي ابن بطوطة افراح أهل القاهرة لمناسبة شفاء الناصر  
محمد سلطان المماليك في مصر من كسر أصاب يده ، فوصف تفنن تجار الاسواق  
في تزيين اسواقهم ، وكيف انهم علقوا بحوائثهم الحل والحلى وثياب الحرير  
« وبقوا على ذلك أياما » (٨٤) .

ومن هذه الاعياد المحلية ، ايضا الاحتفال بعيد النيرون أو الربيع ،  
وخاصة في بغداد على مئذنة الغبائين ، وكان ذلك من المؤثرات الفارسية  
الواضحة في ذلك العصر (٨٥) . أما في مصر ، فان الاصل في عيد النيرون  
انه عيد من اعياد النصر ، ويكون في أول شهر توت ، أي رامن السنة  
القبضية . ولكنه غدا في أواخر العصور الوسطى - وخاصة في عصر سلاطين  
المماليك - عيداً عاماً يشترك في احيائه المسلمون والمسيحيون سواء ،  
فيلبسون الحلوى ، ويتبادلونها في شكل هدايا ، ويخرجون الى الطرقات  
واماكن التزهة ، يلعبون ويلهون ، في حين تتعطل الاسواق عن البيع  
والشراء . (٨٦) .



وشمة مناسبة محلية كان يحتفل بها احتفالا كبيرا في القاهرة ومصر ،  
وهى الاحتفال بوفاء النيل • فاذا اعلن أن ارتفاع مياه النيل يبلغ ستة عشر ذراعا ، أعرب الناس عن فرحتهم بإشعال الشموع والقناديل ، واستئجار المراكب وتزيينها ، ثم يحتفل بكسر الخليج في موكب كبير يخرج فيه السلطان الى مقياس الروضة، حيث يمد سباط كبير حافل يحضره كبار رجال الدولة (٨٧)

وكان من الطبيعي أن تحتل الحياة المنزلية والعائلية ركنا هاما من أركان الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية • وفي ظل الاسلام وتعاليمه ومثلته وزوجه • وجد قدر كبير من التشابه في الحياة المعائلية والمنزلية بين شتى المدن الإسلامية • وانعكس ذلك بوضوح على هندسة المنازل وتصميمها ، فكان يراعى فيها - في المدن الإسلامية جميعا - عدم تمكين أى فرد بالخارج من رؤية ما بداخل المنزل ، وفي الوقت نفسه توفير قدر من الحرية لأهل المنزل عن طريق الأحواش الداخلية •

أما عن الحياة العائلية فإن الطابع العام للأسرة الإسلامية ، ظل هو السائد سواء من ناحية مركز الأب ونفوذه على زوجته وأبنائه ، أو احترام الزوجة لزوجها ، والأبناء لوالدهم • واعتاد الرجل أن يقضى معظم نهاره في عمله خارج المنزل ، حتى إذا ما كان غروب الشمس ، عاد الى منزله ، حيث يتصافى مع زوجته ويتم نهاره في بيته • ( ٨٨ ) أما الزوجة فتقوم بشئون منزلها ، وربما خرجت الى الأسواق لاستحضار مطالب الأسرة ، حتى إذا ما اقترب موعد عودة زوجها ، ارتدت الثياب المرققة المذهبة أو المصنوعة من الحرير الفاخر ، لتظهر أمام زوجها في صورة فاتنة • وقد أكثر بعض فقهاء المسلمين من نصيح النساء باستكمال زينتهن داخل المنازل ، وذلك بتصريح الزاين وتزيين الشعر ، والتطيب بالطيب أمام الزوج « حتى يطيب قلبه » (٧٩)

كذلك أخذ الفقهاء المعاصرون على النساء عنايتهن بالزينة عند الخروج من المنازل ، وإهمال أنفسهن داخلها أمام الأزواج . (٩٠)

وعنى الآباء والأمهات بتربية ابنائهم وتعليمهم في المدن الإسلامية . فإذا ولد المولود في بيت يسر تسلمته المراضع والمربيات حتى يشب ، وعندئذ يقوم بتأديبه وتعليمه أحد مؤدبي الأطفال . وتمتع هذا المؤدب باحترام ومهابة تفوق مهابة الوالد في نفس الطفل ، حتى اعتادت بعض الأمهات أن يلجأ إلى مؤدب الأطفال لشكوى ابنائهن إذا أخلوا بالآداب في المنزل . (٩١) وأحيانا يقوم الوالدان بمهمة تعليم أولادهما بالمنزل ، فيجفون القرآن الكريم ، ويتعلمون الخط والحساب والفنون والآداب ، دون أن «يحتاجا إلى معلم» (٩٢) .

وشمة ظاهرة ملاحظة في المدن الإسلامية ، هي أن الغالبية العظمى من أهاليها اعتادوا عدم طهي الطعام في منازلهم ، إلا في حالات الضرورة . وكان الوضع السائد هو شراء الأطعمة المطهية التي تفيض بها الأسواق والطرقات . أما تناول الطعام فكانت له آداب تمسك بها المعاصرون ، منها التسمية ، في أول الأكل ، والحمد والشكر في آخره ، ومنها الاتكاء عند الجلوس للأكل على الفخذ الأيسر ، ويكون الأكل بثلاثة أصابع مع مراعاة تصغير اللقمة وتطويل المضغ ، وعدم الكلام حين الأكل . (٩٣)

كذلك امتازت الحياة المنزلية ، في المدن الإسلامية ، بظاهرة لا نجد لها شبيها في المجتمع الأوربي في العصور الوسطى ، هي كثرة الولائم المنزلية . فكل مناسبة من مناسبات الفرح مقرونة بوليمة للأهل والأحباب ، وأهم هذه المناسبات الزواج والولادة والختان والانتشاء من بناء دار جديدة ، والاحتفال بعودة مسافر أو حاج . (٩٤)

(٩٥) ووضيقت لهذه المآدب المنزلية آداب وقواعد ، منها أنه يجب على صاحب

البيت أن يبدأ بالأكل. ايناسا للضيوف ويعزم عليهم ، ولا يمعن فى الأكل حتى اذا شبع الضيوف - أو قاربوا - فحينئذ يأكل بانشرائح . كذلك يجب عليه أن يقدم لهم - قبل الأكل وبعده - ما يغسلون به أيديهم ، ويحسن أن يتولى ذلك بنفسه ، على أن يبدأ بالغسيل أفضلهم ، ويكون صاحب الدار آخر من يغسل يديه (٩٤) .

ومن الخصائص البارزة التى اتصفت بها الحياة المنزلية فى المدن الاسلامية كثرة الاحتفالات والأفراح العائلية ، والمتفاخر فى أحيائها . وأول هذه الأفراح العائلية الاحتفال بالزواج . وتفيض المصادر المعاصرة بأخبار أفراح الحكام - من خلفاء وسلاطين وملوك - وما كانت تنطق به هذه الأفراح من بذخ وأسراف . أما على المستوى الشعبى فكانت الخاطبة تنهض بدور كبير فى اتمام مهمة خطيرة ، حيث كانت تتظاهر ببيع الطيب والبخور . . . . . وغير ذلك من لوازم النساء . وبذلك يتاح لها دخول البيوت والاطلاع على اسرار الحريم ، فتستطيع أن تأتى للعريس بالعروس التى تتفق مع رغباته وميوله ( ٩٥ ) . والغالب أن الفتاة لم يكن لها أى رأى فى اختيار شريك حياتها ، بل ظل الرأى الاول والاخير لوالدها ، وربما شاركته فى ذلك الأم (٩٦) .

فإذا انتهت مرحلة الخطوبة جاء دور عقد القران ، فتكتب خطبة صداق تتراوح بين الطول والقصر حسب مكانة صاحب العقد (٩٧) . وربما فضل كثيرون عقد الا نكحة فى المساجد طلبا للبركة ، فيجتمعون ومعهم المياخِر المفضضة التى يحرقون فيها البخور ، وبعد كتابة العقد يتصرفون فى حفل كبير (٩٨) .

وبعد ذلك تأتى الخطوة الثالثة بعد عقد القران ، وهى اعداد الشوارع ونقله الى بيت الزوجية . ويتناسب الجهاز مع مكانة أصحاب العرس ومدى



ثرائهم ، ففي أفراح الخلفاء والسلاطين والأمراء ، تحمل الجهاز أحياناً قوافل الدواب والجمال ومئات لحمالين • وقد افاضت المصادر فيما فعله الخليفة المهدي، عند زواج ابنه هارون الرشيد من السيدة زبيدة ، وما أنفقه المأمون على زواجه من بوران بنت النخسن بن سهل (٩٩) ، وما قدمه أحماروية حاكم مصر عند زواج ابنته قطر الندى من الخليفة العباسي المعتضد ، والذي قيل فيه أنه « حمل معها ما لم ير مثله ولا سمع به الا في وقته ٠٠٠ » (١٠٠) • أما إذا كان أصحاب الفرح من عامة الناس ، فإنه يحتفل بنقل الشوار في حفل يشترك فيه الاقارب والمعارف • (١٠١)

وفي ليلة الزفاف تقام وليمة كبيرة للاهل والاصدقاء تسمى وليمة العرس، وهما في الواقع وليمتان احدهما للنساء وتقام في بيت العروس والاخرى للرجال تقام في بيت العريس ، وربما اقيمت الوليمنتان في بيت واحد • وبعد الطعام يدأى في المساء بـ يخرج العريس قاصدا بيت العروس في موكب كبير يحف به الامل و الاصدقاء (١٠٢) ، وبوصول العريس الى منزل عروسه يبدأ حفل الزفاف الذي تحييه عدة جوق من المغاني ، فيختلط فيه الغناء بضرب الدفوف وزغاريد النساء • وكثيرا ما تباهي المدعوون والمدعوات بالمبالغة في تقديم النقود الى المغاني ، فضلا عن الهدايا من الشمع والخراف والمسكر والتحف الفاخرة الى أصحاب العرس (١٠٣) •

ومن الاحتفالات العائلية ذات الشأن الكبير في ذلك العصر تلك الخاصة بالولادة ، فإذا وضعت أم مولودها اقبلت عليها النساء يزغردن ويرفعن أصواتهن بذلك مع ضرب الدفوف والرقص واللعب واللهو ، في حين تدوى المزامير والابواق على ابواب المنزل « لتعمل مافي وسعها من الهرج والشهرة » (١٠٤) • ويتضاعف الفرح اذا كان المولود ذكرا ، ففي هذه الحالة يتعين على والده أن يقيم «وليمة مولود ذكر» (١٠٥) يدعو اليها الامل والاصدقاء ويقرط في عمل ألوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التي تضاعف

لام المولود فى هذه الحالة • وتستمر هذه الافراح عادة سبعة أيام لا تنقطع طوالها وفود المهنيين والمهنيات ، وكل من جاءت للتهنئة جددوا لها الزغاريد واللهو واللعب والرقص • (١٠٦) وعندما تحل الليلة السابعة - وهى ليلة السبوع - يقام احتفال كبير ، فتلبس أم المولود الثياب الجديدة وتطوف بانحاء الدار فى موكب كبير تحيط بها الشموع من كل جانب ، والقابلة أمامها تحمل المولود ، وأمام القابلة امرأة أخرى معها طبق به شئ من مخلوط الملح وبعض الحبوب ، تنشره يمينا ويسارا • هذا كله عدا احراق نوع من البخور لمنع الحسد والجان • (١٠٧) ولم يخالف أهل العلم والمشيخة بقية طبقات الشعب فى الاحتفال بهذه المناسبات • ويتحدث السخاوى عن نفسه عندما رزق مولودا سنة ٨٥٥ هـ ، فأقام وليمة كبيرة دعا اليها الصالحين وطلبة العلم والفقراء (أى الصوفية) وغيرهم ممن «توسم فيهم الخير» • (١٠٨) •

كذلك كان يحتفل بختان الطفل احتفالا كبيرا يدعى اليه سائر الأهل والاصدقاء ، ولا بد للمدعوين فى هذه المناسبة من تقديم النقود لأهل الطفل «فى الطشت الذى يطاهر فيه الولد» • فإذا كان الختان خاصا بأحد أبناء الحاكم ، نادى المنادى بذلك فى الطرقات ، حتى يحضر كل من يشاء أبنته ليختن مجانا بعد ابن الحاكم ، وبذلك تعم الافراح المدينة (١٠٩) •

أما فى موسم الحج ، فإن المدن الاسلامية تتحول الى ساحات للافراح • فقبل خروج الحاج تقام الافراح فى منازل الحجاج ، وبعد عودتهم يكون احياء الليالى الملاح ، مع ضرب الطبول ونفخ الابواق على أبوابهم (١١٠) •

أما عن نصيب المرأة فى الحياة العامة فى المدينة الاسلامية ، فكان كبيرا يسترعى الانتباه • ذلك أنه رغم القيود الاجتماعية التى فرضتها التقاليد على المرأة ، فإنها أسهمت بدور بارز يدل عليه ذلك العدد الضخم من تراجم (م ١٥ - تاريخ الاسلام)

النساء الذى تحتويه تواريخ المدن الاسلامية فى العراق والشام  
ومصر وغيرها . هذا فضلا عما فى كتب التراجم والطبقات من ذكر لنساء  
شهيرات اسهمن فى مختلف ألوان النشاط السياسى والفكرى والدينى  
والاجتماعى ، وخلدن اسماءهن ضمن مشاهير العصر . وحسبنا أن السخاوى  
وحده أفرد جزءا كاملا فى كتابه « الضوء اللامع » للنساء ، ذكر فيه ما يزيد  
عن الالف ترجمة لامرأة من شهيرات النساء اللاتى توفين فى القرن التاسع  
الهجرى .

وهناك أدلة واقعية ، كثيرة تثبت تدخل نساء الحكام - من خلفاء  
وسلاطين وأمراء - فى شئون الحكم والمشاركة فى توجيه سياسة الدولة .  
وحسبنا أن نشير على سبيل المثال لا الحصر - إلى عائشة أم المؤمنين ،  
وعكرشة بنت الاطرش ، وأم البنين زوجة الخليفة الأموى الوليد بن عبد الملك ،  
والخيزران زوجة الخليفة المهدى وأم الهادى والرشيد ، والسيدة زبيدة زوجة  
الرشيد وأم الامين ، وقبيحة زوجة المتوكل وأم المعتز ، والسيدة أم الخليفة  
المقتدر ، والسيدة ضبح أم هشام بن الحكم بن عبد الرحمن الناصر فى الأندلس ،  
وسمى الملك أخت الخليفة العزيز الفاطمى ، وشجر الدر أولى سلاطين المماليك  
فى مصر (١١١) . ويروى المقرئى كيف تطرف بعض الولاة فى القاهرة سنة  
٧٣٧ هـ فى مصادرة التجار ، وانزال المظالم بهم ، فقام كثير من كبار الأمراء  
ليشفعوا للتجار ، ولكن السلطان لم يسمع لهم قولا ، حتى اذا ما قامت ست  
حدق زوج السلطان الناصر محمد فى رفع الظلم عن التجار ، وعندئذ استجاب  
لها السلطان (١١٢) وعندما أدرك الناس سلطة نساء أهل الدولة وثقوذهن ،  
صاروا يوسطون لقضاء حوائجهم . وقد حكى السخاوى عن العلم  
البلقىنى أنه توصل الى منصبه عن طريق زوجته « لمزيد اختصاصها بخوند  
العظمى » (١١٣) .

ولم يقتصر نصيب المرأة فى المدينة الاسلامية ، على التدخل فى بعض



شئون الدولة ، وإنما شاركت أيضا مشاركة فعالة في الحياتين العلمية والدينية . ويسجل التاريخ أسماء كثيرات ممن اشتغلن بالنحو وحفظن فيه الشيء الكثير ، كما نضمن الشعر (١١٤) . أما من اشتغلن بالفقه والحديث فعددهن لا يحصى . ودأبت كثيرات منهن على التنقل بين بغداد-ودمشق والقاهرة وغيرها من المدن الاسلامية - شأن فقهاء ذلك العصر - لسماع من كبار العلماء والمحدثين . (١١٥) وكثير من كبار المحدثين والفقهاء - كابن عساكر وابن حجر - لم يروا حرجا في الاعتراف بأنهم سسمعوا من فلانة وفلانة من المحدثات ، وإن بعضهن أجزن لهم . فالحافظ بن عساكر في دمشق يروي أنه سمع عن ملكة بنت داود ، وأنها أجازت له جميع حديثها ، وابن حجر في القاهرة يذكر أنه حصل على إجازتين الأولى من شمس بنت ناصر الدين محمد والثانية من خديجة بنت العماد الصالحية . (١١٦) كذلك أقبلت النساء في المدن الاسلامية على مجالس العلم والدين ، فحرصت كثيرات منهن على الذهاب الى المساجد والجوامع حيث يجلسن في مكان منفرد عن الرجال لسماع الدروس الدينية أو للوعظ والتلايم . (١١٧) من ذلك ما ذكره ابن عساكر من أن فاطمة بنت سهل بن بشر - المدعوة ست العجم - « كانت تعظ النساء في بعض المساجد » . (١١٨) وعندما اشتد تيار التصوف في أواخر العصور الوسطى ، سلكت بعض النساء في القاهرة وغيرها من المدن الاسلامية طريق التصوف ، فلبسن الخرق كما يلبسها المتصوفة من الرجال ، وأطلق عليهن الشيخات . ولازمت هؤلاء المتصوفات الزوايا والرباطات التي خصصت لهن تحت رئاسة شـيـخـتـن (١١٩) . وقد عاب ابن الحاج على المتصوفات في عصره رفع اصواتهن بالذكر . (١٢٠) .

أما عن نشاط النساء في شوارع المدن وأسواقها ومتنزهاتها فكان أوسع مما يظن . وقد لاحظ الفقيه ابن الحاج - في القرن الثامن الهجري - أن النساء في عصره يباشرن معظم أمور الشراء من الاسواق « بل الضالِب أن

المرأة تشتري لزوجها ما يحتاج اليه في لباسه لنفسه » (١٢١) ، فإذا لم يكن لهن حاجة من السوق ، فانهن يذهبن الى الحمامات العامة حيث يأسن ببيعهن . وكثيرا ما خرجت النساء الى أماكن النزهة — مثل غوطة دمشق أو شاطئ النيل — وغيرها من أماكن النزهة والفرجة . (١٢٢) .

ومع الثراء وازدياد النشاط وتعدد الحياة في المدن الإسلامية الكبرى تنوعت أزياء النساء ، فأسرفت نسبة كبيرة منهن في لبس الفاخر من الثياب والحلى . وقد أفزع هذا الاتجاه الحكام ، فتدخلت الحكومات لتحديد ملابس النساء في المدينة ومنعهن من الاسراف ، مثلما حدث بالقاهرة سنوات ٦٦٢ هـ . ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ، ٨٥٠ هـ ، ٨٧٦ هـ ، وفي هذه الحالات كان يطوف المنادون في الطرقات والشوارع محذرين النساء من الاسراف في لبس الملابس المبالغ فيها ، سواء في الكيف أو في الثمن . (١٢٣) فإذا وجدت امرأة في شوارع المدينة خالفت هذه التعليمات ضربوها وجرسوها (١٢٤) .

على أنه يبدو أن عامة النساء كان لهن بعض العذر في الخروج أحيانا عن المألوف والمبالغة في اللباس ، لأن المدينة الإسلامية ، في تلك العصور عرفت المستحدثات — أو ما نسميه نحن اليوم الموضات — فأولعت نساء كل طبقة بمحاكاة نساء الطبقة التي تعلوها . وقد شهد المقرئ أكثر من مرة بأن ما فعلته عامة نساء عصره في اللبس إنما كان من باب التشبه بما فعلته نساء السلاطين والأمراء . ففي حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقرئ على عوام النساء أنهن تشبهن في اللبس بنساء الملوك والاعيان (١٢٥) . وفي حوادث سنة ٨٥٠ هـ يصف المقرئ كيف أن نساء السلاطين استحدثن ثيابا طويلة ، تسحب أذيالها على الأرض ، ولها أكمام واسعة ، « ثم تشبه نساء القاهرة بهن في ذلك ، حتى لم تبق امرأة الا وقميصها كذلك » (١٢٦) كذلك يلاحظ على ملابس النساء في المدينة الإسلامية أنها لم تظل في ذلك الطور على حال واحد من الطول والقصر ، وإنما تطورت بتطور (الموضنة) . ففي القرن

الثامن الهجرى أخذ ابن الحاج على نساء القاهرة « تلك البدعة التى أحدثتها فى ثيابهن من جعلها ضيقة وقصيرة » (١٢٧) هذا فى حين نجد المقرئى فى القرن التاسع الهجرى عاب على نساء عصره أفراطهن فى طول الثياب واتساعها . (١٢٨) .

وأذا كانت المدن الإسلامية فى مرحلة ازدهارها قد اتصفت بكثرة سكانها وتعدد طوائفهم واتساع ألوان النشاط البشرى فيها ، فإن هذه الصفات بدت أحيانا نعمة مشوبة . ذلك أنه من الصعب على مدينة كبيرة فى أى زمان ومكان ان تضم أعدادا كبيرة من البشر ، المتباينى الميول والمشارب - أن تعيش فى ظل جو ثابت من الاستقرار والمثالية . ولذا لم تخل الحياة فى المدن الإسلامية من اضطرابات وقلقل حركتها عوامل سياسية واقتصادية . هذا فضلا عن الانشاقات الدينية بين المسلمين وأهل الذمة حيناً ، أو بين اتباع المذاهب الإسلامية بعضهم مع بعض أحيانا .

ومهما يقال من أن المجتمع - الإسلامى داخل المدن وخارجها - كان يعيش فى ظل مثل الإسلام وتقاليد وآدابه ، فإن هناك فارقا بين ما ينبغى أن يكون ، وبين ما كان قائما فعلا . وعلينا أن نذكر أنه بمرور الوقت وتعاقب القرون أخذ يتطرق الى المجتمع الإسلامى كثير من الشوائب الخلقية وغيرها ، وظهرت فى المدن الإسلامية - بدرجات متفاوتة حسب ظروفها - جماعات من أهل الفساد ، وانتشرت بعض الرذائل الخلقية ، والمفاهيم الاجتماعية . وفى بعض حالات أخرى كان الحكام هم أصل البلاء ، ومن قصورهم تنتشر الرذائل فى المجتمع ، فابن عساكر يقول عن طغتكين فى دمشق أنه كان « شديدا على أهل العيب والفساد » ، والسلطان الظاهر بيبرس حاول أن يعد من البيغاء فى القاهرة ومدن الشام (١٢٩) . ومن جهة أخرى فإن بعض المؤرخين المعاصرين عندما يتعرضون للأمراض الاجتماعية التى فشلت فى عصرهم ، فإنهم يعبرون عن ذلك بقولهم « وفشى فى أهل الدولة » (١٣٠) .



وهكذا ، فأتينا عندما نتصفح الصفحات البيضاء الناصعة في تاريخ المدينة الإسلامية ، علينا الا ننسى - من باب الامانة التاريخية - أن هناك اسطرا قد تكون قليلة ، ولكن لا يمكن اغفالها ، عما تطرق الى الحياة في تلك المدن - وخاصة في أواخر العصور الوسطى - سواء في المشرق أو المغرب ، من أمراض اجتماعية متعددة - مثل الشذوذ الجنسي والبغاء وشرب الخمر والرشوة وتعاطي المخدرات - الأمر الذي حالت دون ظهوره على سطح المجتمع تلك المسحة البراقة من التدين والحرص على أحياء شعائر الدين ٠٠ (١٣١) .

فإذا نظرنا الى الحياة الاجتماعية في المدينة الإسلامية من زاوية أخرى - غير زاوية النشاط الفردي - وجدنا جانبا خطيرا من النشاط الاجتماعي يتركز في المؤسسات العديدة التي زخرت بها المدن الإسلامية . ذلك أنه كان يراعى دائما عند تأسيس مدينة إسلامية جديدة وفرة المرافق العامة فيها . من ذلك أن أحمد بن طولون عندما وضع أساس مدينة القطائع في مصر في القرن الثالث الهجري ، فانه « عمرها عمارة حسنة ، وتفرقت فيها السكك والأزقة ، وعمرت فيها المساجد الحسان والطواحين والحمامات والافران والنحوانيت والشوارع ٠٠٠ » (١٣٢) . ولا شك في أن بغداد - وهي عاصمة الخلافة - فاقت غيرها في كثرة المرافق ، حتى غدت « مجمع المحاسن والطيبات ، ومعدن الطرائف واللطائف ، بها أرباب الغايات في كل فن ، وأحاديث الدهر في كل نوع » (١٣٣) . وعندما تطرق ابن حوقل في الكلام الى مدينة سمرقند بالمشرق قال : « وفيها ما في المدن الأعظام من المحاسن والحمامات والخانات والمساكن ٠ » (١٣٤) أما في الأندلس فقد حرص الخلفاء الأمويون ، على أن يجعلوا من قرطبة صورة جديدة لدمشق مثلما كانت أيام عظمة الأمويين ، ومنافسا لبغداد أيام عظمة الخلافة العباسية فأكثرُوا من تجميلها وإقامة المرافق العامة المتنوعة فيها ، حتى قال بعضهم في

قرطبة ٠ (١٣٥) ٠

دع عنك حضرة بغداد وبهجتها ولا تعظم بلاد الفرس والصين  
فما على الأرض قط مثل قرطبة وما مشى فوقها مثل ابن حمدين

ومثل ذلك يقال عن القاهرة التي ما كاد جوهر الصقلي يضع أساسها  
حتى أخذت في نمو مطرد ، واكتظت بالمنشآت الدينية - الاجتماعية والاقتصادية  
- من جوامع وحمامات وفنادق ووكالات واسبلة وبیمارستانات ، حتى وصفها  
الرحالة ابن بطوطة عندما زارها في القرن الثامن الهجري بأنها « أم البلاد  
المتناهية في كثرة العمارة المتناهية في الحسن والنضارة ٠٠٠ » (١٣٦) ٠

نلاحظ على المؤسسات التي حفلت بها المدينة الإسلامية في العصور  
الوسطى أن منها ما كان ذا صبغة اجتماعية بحتة - كالحمامات والاسبلة  
والبیمارستانات - ، ومنها ما كان ذا مسحة تجارية أو دينية ، ولكنه احتوى  
نشاطا اجتماعيا ملحوظا ، وأدى رسالة ذات صبغة اجتماعية واضحة -  
كالفنادق والوكالات والجوامع والمدارس ومكاتب الايتام وغيرها ٠ ويبرز  
الطابع الاجتماعي لهذا النوع الأخير في أنه استهدف التقرب إلى الله تعالى  
بفعل الخير ، سواء بالعناية باليتيم والضعيف أو بالمسافر والتاجر أو بطالب  
العلم والمريض ٠٠٠

ولعل الظاهرة الواضحة في التاريخ الإسلامي هي أن هذه المؤسسات  
الاجتماعية التي حفلت بها المدينة الإسلامية ، استبطاعت البقاء والاستمرار  
طويلا ، دون أن تتوقف عن أداء رسالتها عقب وفاة مؤسسها ٠ ذلك أنه من  
الملاحظ في حقايق التاريخ وعديد من بلاد العالم توقف المؤسسات الخيرية  
عن أداء رسالتها بعد فترة من الزمن بسبب وفاة مؤسسها ونضب مواردها  
وعدم توافر الامكانيات المادية التي تمكنها من الاستمرار في أداء الرسالة ،

مما يضطرها الى طلب مساعدة الخيرين بين حين وآخر ، حتى تتوقف تماما عن العمل • أما فى ظل الحضارة الاسلامية العربية ، فانه قل أن تصادفنا هذه الظاهرة ، وذلك بفضل نظام الاوقاف الذى ازدهر مع ازدهار هذه الحضارة •

ذلك أن مؤسس المنشأة - حامكا كان أو ثريا من الخيرين - كان يوقف على منشأته غالبا وقفا يدر عليها موردا ثابتا يضمن لها البقاء ويكفل لها الاستمرار فى أداء رسالتها ، دون حاجة الى طلب المعونة بين وآخر ، أو دون التهديد بالافلاس والتوقف • ولم تقتصر هذه الاوقاف على الأراضي الزراعية. وانما شملت الدور والقصور والاسواق والحوانيت والحمامات والافران ومصانع الصابون ومعامل ترقييد الفروج ••• وغيرها مما يمكن أن يدر موردا أو دخلا منتظما تستعين به المؤسسة •

والمعروف أن الاوقاف بمعناها الدقيق شرعت فى الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » • ومن هذا المنطلق قانها نهضت برسالة ضخمة فى رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الأمر الذى ساعد عليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة فى تلك العصور فيما يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية - أو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى - وانما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الاسلامية ، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، والراغبين فى فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى • ومن هنا برزت أهمية الوقف فى توفير الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، للطبقات الفقيرة والمحرومة والضعيفة •

ومن أبرز المؤسسات والمنشآت الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية تلك الخاصة برعاية اليتام • ذلك أن الدين الاسلامى عنى عناية خاصة بأمر



اليَتيم ، فأمر بعدم قهره والاحسان اليه والحفاظ على أمواله ورعايته • وقد جاء فى ذكر أخبار أصفهان أن أحد الصالحين كان يذهب باليتام يوم الجمعة الى منزله ويدهن رؤوسهم • وهكذا حتى انتشر نظام الرقن فى الدولة الاسلامية ، فحرص كثير من الخيرين على وقف الاوقاف على الايتام وتعليمهم وكسوتهم • (١٣٧) من ذلك ما نصت عليه وثيقة من حجج الاوقاف التى ترجع الى عصر سلاطين المماليك بالقاهرة ، من أن « يكسى كل من الايتام المذكورين فى فصل الصيف قميصا ولباسا وقبعا ونعلا فى رجليه ، وفى الشتاء مثل ذلك • ويزداد فى الشتاء جبة محشوة بالقطن ••• »

وتجلت العناية باليتام فى المدن الاسلامية ، بانشاء مكاتب تعليمهم ورعايتهم (١٣٨) • ذلك أنه اذا كانت عملية التعليم فى صدر الاسلام قد ارتبطت بالمساجد ، فان تعليم الصغار والصبيان داخل المساجد كان أمرا مكروها لم يستسغه الفقهاء • وقد جاء فى كتب الحسبة أنه « لا يجوز تعليم الاطفال فى المسجد ، لأن النبى ( ص ) أمر بتنزيه المساجد من الصبيان والمجانين ، لأنهم يسودون حيطانها ولا يتمرزون من النجاسات ، بل يتخذون للتعليم حوانيت فى الدروب وأطراف الاسواق ••• » كذلك روى أن الأمام مالك سئل عن تعليم الصبيان ، فى المسجد فقال : لا أرى ذلك يجوز لأنهم لا يحفظون من النجاسة (١٣٩) •

ولما كان الميسورون يعلمون أطفالهم فى البيوت على أيدي مؤدبين ومعلمين مأجورين ، فان المشكلة تمثلت فى تعليم فقراء الاطفال واليتام • ومن أجل هذا الغرض تسابق الخيرون فى انشاء مكاتب لتعليم هذا الفريق من الصبيان ووقفوا على هذه المكاتب الاوقاف الكبيرة • ويبدو أن هذه الظاهرة - ظاهرة انشاء المكاتب لتعليم الصغار واليتام والعناية بأمرهم - كانت أكثر انتشارا فى المشرق منها فى المغرب الاسلامى ، لأنها استرعت انظار الرحالة المغاربة ، حتى أن ابن جبير - فى القرن السادس الهجرى اعتبرها « من أغرب

ما يحدث به من مفاخر فى هذه البلاد ٠٠٠ » وقد ذكر هذا الرحالة أنه من مآثر صلاح الدين المعبرة عن عنايته بأمور المسلمين « أنه أمر بعمارة محاضرات ( مكاتب ) الزمها معلمين لكتاب الله عز وجل ، يعلمون أبناء الفقراء والايتام خاصة ، ويجرى عليهم الجارية الكافية لهم » كذلك ذكر نفس الرحالة أنه شاهد فى دمشق محاضرة كبيرة للايتام لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم مايقوم به ، وينفق منه على الصديان ما يقوم بهم وبكسوتهم ٠٠٠ » ( ١٤٠ ) .

وفى أواخر العصور الوسطى انتشرت فى الوطن الاسلامى ظاهرة انشاء مكاتب للصديان من الايتام والفقراء ، فأقيم فى عصر سلاطين المماليك الكثير منها ، وأهتم منشئوها بحبس الاوقاف عليها للعناية بأمر الايتام وتعليمهم وتوزيع الغذاء والكساء عليهم ( ١٤١ ) . من ذلك مكتب السيدى الذى انشده السلطان الظاهر بيبرس فى القاهرة — بجوار مدرسته — « وقرر لمن فيه من أيتام المسلمين الخبز فى كل يوم ، والكسوة فى فصلى الشتاء والصيف » . كذلك أنشأ السلطان قلاون مكتبا لتعليم الايتام ، ورتب لكل طفل بالمكتب جارية فى كل يوم ، وجامكية ( ١٤٢ ) فى كل شهر ، وكسوة فى الشتاء وأخرى فى الصيف ( ١٤٣ ) . هذا مع ملاحظة أن الأمر لم يقف عند حد توفير الطعام والكساء — فضلا عن معلوم شهرى للايتام — وانما تعدى ذلك الى توفير أدوات الكتابة لهم من أقلام ومداد وأوراق ٠٠٠

ومن المؤسسات الاجتماعية التى عرفتھا المدن الاسلامية فى العصور الوسطى ، تلك الخاصة برعاية الفقراء والمعدمين . ذلك أن المدن الاسلامية — شأنها شأن المدن الكبيرة فى كل زمان ومكان — اكتظت بأعداد كبيرة من المعدمين وأشباه المعدمين — كما سبق أن أشرنا . وهؤلاء كانوا موضع رعاية الحكام والقائرين ، وخاصة فى أوقات الغلاء والإنمايت الاقتصادية . من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس أوقف وقفا لشراء الخبز وتوزيعه على المعدمين ، كما اعتاد أن يتصدق كل سنة بعشرة آلاف أردب من القمح على

المساكين (١٤٤٠) . أما السلطان المؤيد شيخ فدائب على إرسال بعض مماليكه للسؤال عن المحتاجين لسد حاجاتهم . وفى أثناء المجاعات اعتاد بعض السلاطين أن يكثرُوا من توزيع الأموال فى سخاء على المساكين والمعدمين ، كما يأمرُون بجمع الفقراء وذوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياء والأمراء ، بحيث يلتزم كل منهم باطعام عدد معين (١٤٥) .

على أن الأمر لم يقتصر على رعاية هؤلاء الفقراء والمعدمين فى حياتهم، بل أيضا عند وفاتهم . ذلك أنه كان يحدث أن يموت الفرد ولا يوجد من يتكفل بدفنه . واتضحت هذه الظاهرة فى أوقات انتشار الأوبئة والطواعين ، عندما يتساقط الناس بالعشرات فى الطرقات ، وعندئذ تصبح « الاموات على الأرض لا يوجد من يدفنها » ، على حد تعبير المقرئى . ولهذا السبب أهتم النخيون من الحكام والاثرياء بانشاء مؤسسات تنهض بتغسيل الاموات من الفقراء وتكفينهم ، ثم دفنهم بعد الصلاة عليهم . وحتى تتمكن هذه المنشآت أو المؤسسات من النهوض برسالتها ، وقفت عليها الاوقاف الكافية . ومن أشهر هذه الاوقاف « وقف الطرحاء » الذى جعله السلطان الظاهر بيبرس برسم تغسيل فقراء موتى المسلمين وتكفينهم ودفنهم » (١٤٦) .

وقد أطلق على هذه المؤسسات الجنائزية الخاصة بتغسيل الموتى فى المدن وتجهيزهم للدفن اسم « مغاسل الموتى » و « مصاليات الاموات » . ومن الواضح أنها نهضت بخدمة اجتماعية كبرى ، فكان الموتى من فقراء المسلمين يحملون الى تلك المغاسل ليغسلون فيها حسب الشريعة ، ويتم تجهيزهم بها للدفن من ريع الوقف الموقوف عليها ، ثم يصلى عليهم صلاة الجنازة فى مصلاة صغيرة ملحقة بها ، خصصت غالبا للصلاة على الاموات عند تشييع الجنائز . وتتكون المغاسل عادة من عمارة كبيرة تضم مغسلا للموتى ينقسم قسمين أحدهما خاص بالرجال والاخر خاص بالنساء ، فضلا عن حواصل أو مخازن لحفظ محتويات المغسل والادوات المستخدمة فى تجهيز



الموتى • أما المصلاة الملحقة بالمغسل فكان بها ميضأة بها فسقية للمياه ،  
فضلا عن حوض لسقى دواب المشيعين (١٤٧) •

وقد وجد بالقاهرة فى القرن التاسع الهجرى — الخامس عشر للميلاد —  
ما ينيف على الخمسة عشر من هذه المغاسل والمصليات ، على قول عبد  
الباسط بن خليل فى الروض الباسم •• وجرت العادة أن تقام هذه المغاسل  
والمصليات فى أطراف المدينة أو خارج أبوابها لتكون على مقربة من القرافات  
التي تقوم خارج أسوار المدينة • ولذا نقرأ عن أحد هذه المغاسل أنه على باب  
النصر وآخر خارج باب زويلة ، من أبواب مدينة القاهرة • على أنه يبدو أن  
أشهر هذه المغاسل كان الذى اقامه الأمير يشبك بن مهدى قرب مدرسة السلطان  
حسن عند الطرف الشمالى الشرقى من مدينة القاهرة وذلك سنة ٨٧٣ هـ  
(١٤٦٩) م ، وقد اشار اليه كل من السخاوى وابن تغرى بردى وابن اياس •

ولم يكن اليتامى والفقراء والمساكين وحدهم موضع رعاية المجتمع فى  
ظل الحضارة الاسلامية العربية ، وانما حظى المرضى أيضا بقدر كبير من  
الرعاية الاجتماعية فى المدن الاسلامية ، فى العصور الوسطى • والمعروف عن  
الاسلام أنه نادى بالتخفيف عن المريض ورعايته ، كما حدث على الاشتغال  
بالطب واجادته ، حتى أنه روى عن الرسول ( ص ) أنه قل « العلم علما ،  
علم الاديان وعلم الابدان » (١٤٨) • وجاء ذلك فى المدينة الاسلامية مصحوبا  
باشراف دقيق من جانب الدولة على كل من يسمح له بمزاولة مهنة الطب لمنع  
الادعاء وغير الكفاء من التلاعب بصحة الناس وحياتهم وأرواحهم • ويقال  
أن الخليفة المقتدر العباسى علم سنة ٣١٩ هـ (٩٣١ م) أن رجلا مات نتيجة  
لخطا طبيب ، فأمر بمنع أى طبيب من مزاولة المهنة الا بعد امتحانه • وكان  
أن عهد الخليفة الى أشهر أطباء زمانه — سنان بن ثابت — بامتحان الاطباء  
فى مدينة بغداد ، فتقدم للامتحان أكثر من ثمانمائة طبيب ، وهو أكبر عدد  
من الاطباء شهدته مدينة فى العالم أجمع طوال العصور الوسطى (١٤٩) •

وجاءت هذه الرعاية الطبية مصحوبة بإقامة مؤسسات لداواة المرضى وعلاجهم في المدن ، وهي التي أطلق عليها اسم بيمارستانات \* وروى المقرئى أن أول دائر أسست لداواة المرضى في الاسلام بناها في دمشق الخليفة عبد الملك الاموى سنة ٨٨ هـ ، وجعل فيه الاطباء وأجرى عليهم الارزاق \* أما المجنومون والمصابون بأمر معدية خطيرة ، فقد امروا بمغادرة المدن ، وخصت لهم اعطيات رعاية لهم ، في حين اعطى كل مقعد خادما يهتم بأمره ، وكل ضرير قائدا يسهر على راحته \* ( ١٥٠ )

وفي عصر الخلافة العباسية أقام البرامكة بيمارستانا في عهد الخليفة الرشيد ، اسندت رياسته الى ماسويه ثم الى ابنه يوحنا بن ماسويه \* ويحكى عن طاهر بن الحسين - قائد الخليفة المأمون - أنه كتب الى ابنه عبد الله « وانصب لمرضى المسلمين دورا توقيهم ، وقواما يرفق بهم ، وأطباء يعالجون أسقامهم ... »

ولم يثبت أن ازداد عدد البيمارستانات في المدن الاسلامية \* ويرجع الفضل الى الطبيب الشهير سنان بن ثابت - وهو غير مسلم - في انشاء بيمارستانين كبيرين في بغداد احدهما سمي البيمارستان المقتدرى - نسبة الى الخليفة المقتدر الذى نهض بالانفاق عليه من ماله الخاص - ، والثانى كان تحت رعاية السيدة أم المقتدر \* ثم كان أن أسس الوزير ابن الفرات مارستانا آخر في بغداد سنة ٣١١ هـ ( ٩٢٣ م ) حتى اذا ما استولى بحكم على بغداد ، أكرم الطبيب سنان بن ثابت وعظمه ، فأشار عليه سنان باقامة مارستان جديد سنة ٣٢٩ هـ ( ٩٤١ م ) ، فوق ربوة جميلة على الشاطئ الغربى لدجلة ، كانت تحمل قصر هارون الرشيد من قبل \* وظل هذا المارستان قائما حتى جددته عضد الدولة سنة ٣٦٨ هـ ( ٩٧٨ م ) وزوده بالاطباء والمعالجين والخزائن والبوابين والوكلاء والناطوريين \*

وبالإضافة الى بغداد ومدن العراق ، فإن المدن الكبرى في الولايات

والامصار والدويلات التى تفرعت عن الدولة العباسية — مثل شيراز وأصفهان ودمشق — شهدت قيام بيمارستانات على مستوى كبير من العظمة والاتساع . وقد نشيد نور الدين محمد بن زنكى بيمارستانا فى دمشق اعتبره الرحالة ابن جبير بمثابة « مفخر عظيم من مفاخر الاسلام ، وله قومه بأيديهم — الازمة المحتوية على أسماء المرضى ، وعلى النفقات التى يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك . والاطباء ييكون اليه فى كل يوم ويتفقرون المرضى ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية حسبما يليق بشأن كل منهم . » ويضيف ابن كثير أن نور الدين محمود وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسقما لعالمهم الا فى هذا البيمارستان ، مما يؤكد الاهمية الاجتماعية لمثل هذه المؤسسة . ومن هذا المنطلق ، شرب نور الدين نفسه من دواء هذا البيمارستان .

وكان أن اكتملت أروع صورة للبيمارستانات فى المدن المصرية فى مصر بالذات . ومن المعروف أن أحمد بن طولون أقام فى عاصمته القطائع بيمارستانا كبيرا سنة ٢٥٩ هـ (٨٧٣م) . ومن الانظمة التى وضعت لهذا البيمارستان أن العليل كان اذا دخله تنزع ثيابه وتفقته وتوضع عند أمين البيمارستان ، ثم يلبس الثياب الخاصة بالمرضى ويفرش له فراشا خاصا به ، ويعالج حتى يبرأ ، أما علامة شفاؤه فهى أن يأكل قروجا ورغيفا ، فاذا فعل ذلك واستقر الطعام فى جوفه دون ألم أو رد فعل ، اعطى ماله وثيابه وسمح له بالانصراف . وفى حالة وفاة المريض ، فانه يجهز ويكفن على نفقته البيمارستان . (١٥١) وفى ذلك يقول سعيد القاص ، وهو احد المعاصرين : —

ولا تنس مَارِسْتَانَهُ واتسِلَانَهُ  
وتوسعة الارزاق للحول والشهر  
وما فيه من أقوامه وكفاته  
ورفقهم بالمعتفين ذوى الفقر  
فللميت المقيور حسن جهازه  
والحي رفق فى علاج وفى جبر



وبالإضافة إلى البيمارستانات الأيوبية الثلاثة التي أشار إليها ابن جبير والحنبل وأبن وأصل والمقريني ، فإن أشهر بيمارستان عرفتة القاهرة في العصور الوسطى هو بلا شك البيمارستان المنصورى الذى أنشأه سلطان المماليك المنصور قلاوون سنة ٦٨٩ هـ (١٢٩٠ م) وقد ذكر الرحالة ابن بطوطة هذا البيمارستان فقال عنه « يعجز الواصف عن محاسنه » (١٥٢) ، فى حين وصفه البلاوى المغربى بأنه « قصر عظيم من القصور الرائعة حسنا واتساعا ، لم يجهد مثله بقطر من الاقطار » (١٥٣) وقد جاء فى وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون عن هذا البيمارستان أن السلطان خصصه « لمداداة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الاغنياء المثرين والفقراء المحتاجين ، بالمقاهرة ومصر وضواحيها » من المقيمين بهما والواردين اليهما من البلاد ، والعمل على اختلاف أجناسهم وأوصافهم وتباين أمراضهم \* \* يقيم به المرضى والفقراء من الرجال والنساء ، لمدادواتهم الى حين بروتهم \* ويصرف ما شئ فيه معد للمداداة ، ويفرق للبعيد والقريب والأهلى ، وللغريب والقريب والضعيف ، والدنى والشريف ، وللعلوى والحقير وللغنى والفقير \* \* \* (١٥٤) .

وتوضح حجة وقف السلطان المنصور قلاوون الخدمات التى كانت تقدم للمرضى فى ذلك البيمارستان ، وهى خدمات لم تقتصر على توفير الفراش والدواء والغذاء لهم ، وإنما تعدت ذلك الى صرف مراوح من الخوص لئلا تستنهمها المرضى فى التخفيف من حدة حرارة الصيف \* كل ذلك مع مراعاة القواعد الصحية الدقيقة ، مثل الحرص على تغطية غذاء المرضى حتى لا يتلوث ، وأنية مستقلة لكل مريض يستعملها فى غذائه وشرابه ، لا يشاركه فيها غيره ، فضلا عن فراشه المستقل .

واتماما لرسالة البيمارستان الاجتماعية ، فإن المريض عندما يبرا ويصرح له بالخروج كان يعطى احسانا يستعين به على الحياة حتى يباشـر

عمله الذى يتقوت منه فضلا عن كسوة كان ينعم بها عليه أما اذا قدر لاحد نزلاء  
البيمارستان المنصورى أن يموت ، فان حجة الوقف نصت فى هذه الحالة على  
أن « يصرف الناظر ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان  
من المرضى والمختلين ، من الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه يرسم  
غسله ، وثمان كفته وحنوطه ، واجرة غاسله ، وحافر قبره ، ومداراته فى قبره  
على السنة النبوية ، والحالة المرضية ٠٠٠ » . ولعل فى هذا ما يدل على أن  
هذا النوع من المؤسسات فى المدن الاسلامية لم يغفل الجانب الاجتماعى  
فى رسالته .

وكان للمصابين بأمراض عقلية نصيب من الرعاية فى المدن الاسلامية .  
فخصصت لهم أقسام فى البيمارستانات الكبرى ، تسهر على رعايتهم وعلاجهم  
وربما أنشئت مصحات خاصة بهم . من ذلك ما ورد فى العقد الفريد وفى  
جغرافية اليعقوبى من وجود بيمارستان خاص بالمجانين فى جنوب بغداد — وهو  
دير هزقل القديم — على مرحلة فى طريق واسط . وفى بيمارستان أحمد بن  
طولون — فى القطائع بمصر — كان هناك قسم خاص بالمجانين . وقد أشار  
الرحالة ابن جبير الى أن بيمارستان دمشق كان به قسم للمجانين . « لهم  
ضرب من العلاج » . كذلك أشار نفس الرحالة الى أن البيمارستان الذى عاينه  
بالمقاهرة كان به « موضع آخر متسع المقناء ، فيه مقاصير عليها شبابيك  
الحديد ، اتخذت محابس للمجانين ، ولهم من يتفقد كل يوم أحوالهم ، ويقابلها  
بما يصلح لها . والسلطان ( صلاح الدين ) يتطلع هذه الاحوال كلها بالبحث  
والسؤال ، ويؤكد الاعتناء بها والمثابرة عليها غاية التأكيد ٠٠٠ » (١٥٥) .

ومن أمثلة الرعاية التى لقيها هؤلاء المجانين أنه خصص لكل واحد منهم  
مرافق يأخذه بالليل والرفق ، يصحبه فى الحقائق بين الخضرة والزهور ،  
ويسمعه ترتيلا هادئا من أى الذكر الحكيم ، تطئن به القلوب ، وتهدا  
النفوس . ولا عجب ، فقد أدرك علماء المسلمين خطورة الأمراض النفسية

ووضعوا لها علاجا وطبا • وقد جاء فى رسائل أخوان الصفا ما نصه « اعلم أن لمرضى النفوس علاجات وطبا تداوى به ، كما أن لمرضى الاجساد طببا يعالج به وعقاقير يداوى بها • »

ومن المؤسسات الاجتماعية التى حفلت بها المدن الاسلامية السبل والسقايات لتوفير ماء الشرب للعابري السبيل • وقد انتشرت الأسبلة فى مدن العالم الاسلامى — مشرقه ومغربه — جميعا • من ذلك ما قاله ابن حوقل « وقل ما رأيت خانا أو طرف سكة أو محلة أو مجمع ناس إلى حائط بسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل • وذكر لى من يرجع إلى خبره أن بسمرقند ، فى المدينة وحيطانها ، فيما يشتمل عليه السور الخارج ، زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلا ، عليه الوقوف ، من بين سقاية مبنية وحباب نحاس منصوبة ، وقلقل خزف فى الحيطان • » (١٥٧) •

وكان الحرص على توفير ماء الشرب للعطشى يزداد فى الاماكن والمدن المقدسة طلبا لحسن الثواب • من ذلك ما يقال من أن السيدة زبيدة — زوجة الرشيد وأم الأمين — أدركت عندما حجت إلى بيت الله سنة ١٨٦ هـ ما يعانيه أهل مكة من مشاق فى الحصول على ماء الشرب ، وعندئذ أمرت خازن أموالها أن يدعو المهندسين والعمال من أنحاء البلاد ، وقالت له « أعمل واو كلفتك ضربة الفأس دينارًا » • وكان أن وفد على مكة أكفأ المهندسين والعمال ووصلوا بين منابع الماء فى الجبال ، وشقوا طريقا تحت الصخور من عين حنين إلى الحرم ، مما خفف عن الحجاج عناء العطش على مر العصور حتى اليوم •

كذلك حظى القدس الشريف بعناية الخيرين من حكام المسلمين ، وخاصة أن مدينة بيت المقدس قليلة المياه ، تجلب إليها عن طريق عين العروب • ولذا كثر انشاء الأسبلة فيها لتوفير ماء الشرب لأهلها من ناحية ، وللوافدين على



المسجد الأقصى من ناحية أخرى . والملاحظ على معظم الأسبلة المقامة في ساحة الحرم القدسي أنها أقيمت على آبار تتجمع فيها مياه الأمطار . ومن أشهر هذه الأسبلة ، ذلك الذى أقامة سلطان المماليك اينال ( ٨٥٧ - ٨٦٥ هـ ١٤٥٣ - ١٤٦١ م ) ، وهو السبيل الذى قام بإصلاحه وتجديد عمارته فيما بعد كل من سلطان المماليك قايتباي ثم السلطان عبد الحميد الثانى العثمانى ( ١٥٨ ) .

وقد عدد الحافظ ابن عساكر - صاحب تاريخ دمشق - السبليات الموجودة على أيامه فى تلك المدينة . ولكن يبدو أن أعظم نماذج للأسبلة فى المدن الإسلامية كان فى القاهرة بالذات ، حيث أخذت ظاهرة انشائها تنتشر منذ القرن السادس الهجرى ، وأقبل السلاطين والأمراء ونسأؤهم - فى عصرى الأيوبيين والمماليك - على إقامتها على الطرق العامة المطروقة ، لتعم فائدتها ، ويتضاعف ثوابها ، ويتيسر « تسبيل الماء وشرب المارين والواردين » . وما زال كثير من مباني الأسبلة الأثرية قائما بالقاهرة ، تسترعى النظر بفننها وجمال عمارتها ، وعلى واجهتها آيات قرآنية بخط جميل ، تتفق وسباق المعنى ، مثل « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » ، أو « يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك ، وفى ذلك فليتنافس المتنافسون » . أو « أن الأبرار يشربون من كأس كان مزاجها كافورا » ، عينا يشرب بها عباد الله يفجرونها تفجيرا » .

وهنا نلاحظ فارقا واضحا بين الأسبلة المقامة فى مصر والقاهرة وتلك التى أقيمت فى بقية مدن العالم الإسلامى ، وخاصة القدس ودمشق والججاز . ذلك أن الأخيرة كان معظمها يقام على آبار تجمع لها مياه الأمطار ، وهى بذلك تختلف عن أسبلة القاهرة ، حيث كان يوجد صهريج تحت السبيل ، ينقل إليه ماء نهر النيل عن طريق السقائين . وقد نص بوضوح فى حجج الأوقاف الموقوفة على هذه الأسبلة على أن يكون مأواها غديا ، من « بحر النيل المبارك » . بمعنى عدم ملئها من مياه الآبار .

وكان يتولى تسبيل الماء وتوزيعه على طالبيه المزملائي الذي اشترطت فيه شروط جسمية وخلقية خاصة ، كأن يكون سالما من العاهات والأمراض « وأن يسهل الشرب على الناس ، ويعاملهم بالحسنى والرفق ، ليكون أبلغ في ادخال الراحة على الواردين ، صدقة دائمة وحسنة مستمرة » ، حسبما جاء في وثيقة وقف السلطان فرج بن برقوق . وكان على المزملائي أن يتعهد الرخام والدهاليز في السبيل بالكنس والمسح ، ومن أجل ذلك روعى تزويد الأسبلة بأدوات متنوعة ، مثل سلب الليف أو الكتان ، وسفنج لمسح أرض السبيل ، وبخور لتبخير الأواني ، ومكانس . هذا فضلا عن الأدلية الجلد والبكر وأنية الشرب والكيزان والاباريق وقلل الفخار والطشوت والاسطال النحاس وغيرها (١٥٩) .

كذلك يلاحظ أن ثمة مواقيت - معينة حددت لتسبيل الماء ، فكانت عمالية التسبيل تستمر غالبا طوال النهار - من شروق الشمس حتى غروبها - وربما استمرت في بعض المدن من بعد الغروب الى أن تمضي حصلة من الليل ، عندما « يأوى الناس الى مساكنهم ، وتنقطع الرجل عن الطرقات » . أما في شهر رمضان ، فكان تسبيل الماء يستمر من وقت الغروب الى ما بعد صلاة التراويح « ثم من وقت التسبيح الى الفجر » .

وبالإضافة الى الأسبلة التي يشرب الناس منها مجانا ، اكتظت المدن الإسلامية بأناس محترفين يتكسبون من وراء سقاية المارة بالاسواق ، وهؤلاء هم سائقو الكيزان وأرباب الروايا والقرب والدلاء . وقد خضع هؤلاء جميعا لأشراف دقيق مباشر من قبل المحتسب ، مما حقق رقابة صحية تضمن عدم انتشار العدوى والأمراض . وفي ذلك يقول ابن الأخوة في كتابه معالم القرية ما نصه « أما سقاة الماء في الكيزان فيؤمرون بنظافة أزيارهم وتغطيتها ، وافتقادها بالغسل بعد كل قليل من الوسخ المجتمع فيها ، ويغسلوا الكيزان ويجلوها بشقفها وبالأشنان في كل يوم ، ويخروها ، قائنها تتغير من أفهام



الناس ونكهتهم . . . وينبغي أن يتخذ للزيار أغطية من جوص وصبية بجريد .  
ولا يسقى أحد من كوز الزير ، ولا يدخل يده في الزير وهي زفرة ، ويجتهد في  
نظافة جانبيه ويدنه وثيابه . . . » (١٦٠) .

وفيما عدا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية الذي عرفته المدينة  
الاسلامية لتوفير مياه الشرب للناس ، وجد نوع آخر من المنشآت قصد به  
الخيرون توفير ماء الشرب للدواب ، مما يدل على اتساع أفق النظرة  
الاجتماعية للحضارة الاسلامية . وقد تعددت أحواض المياه التي أقيمت في  
المدن الاسلامية - وخاصة قرب أطرافها وأبوابها - لسقى الدواب ، وحُبست  
عليها - هي الأخرى - الأوقاف لتمكينها من تحقيق هدفها . من ذلك ما جاء  
في وثيقة وقف السلطان قايتباي « . . . ووقف حوض السبيل المذكور أعلاه ،  
بالقرب من الجامع المذكور فيه ، وفسقية الحوض المذكور المجاور له ، لاستقرار  
الماء الذي يجري إليها من بئر الساقية المذكورة المعلقة بذلك ، لينتفع به في  
سقى الدواب المارين على ذلك المكان والمترددین اليه ، وفي غير ذلك من الانتفاعات  
الشرعية على العادة في ذلك ، وجعله سبيلا لله . . . » .

ومن المؤسسات الاجتماعية التي اشتهرت بها مدن العالم الاسلامي في  
العصور الوسطى الحمامات العامة ، التي قصدها الناس من مختلف  
الطبقات - رجالا ونساء - للاستحمام . ذلك أن الناس لم يألفوا في تلك  
العصور الاستحمام في منازلهم ، ولم توجد الحمامات الخاصة الا في قصور  
الحكام والأمراء . ويذكر الفقيه ابن الحاج أن « الواحد يشترى الدار أو  
يبنها بنحو الالف ، ولا يعمل بها موصعا للوضوء أو الغسيل » (١٦١) .  
لذلك طالب بعض المعاصرين المحتسب بأن يأمر بفتح الحمامات العامة وقت  
السحر « لحاجة الناس إليها للتطهر فيها قبل وقت الصلاة » (١٦٢) .

ولما كان الاسلام قد جعل النظافة ركنا من أركان الايمان ، ونادى القرآن  
الكريم بأن الله - عز وجل - يحب المطهرين والمتطهرين ، فإن ذلك أدى الى



انتشار الحمامات العامة في المدن الاسلامية ، في المشرق والمغرب سنوء .  
هذا عدل الحمامات الملحقة بمؤسسات متباينة ، كالتوكالات والخانقوات وغيرها .  
من ذلك ما ذكره اليعقوبي من أن النجائب الشرقي في بغداد لوحده كانت به  
في القرن الثالث الهجري - التاسع للميلاد - خمسة آلاف حمام ، في حين  
جاء في تاريخ بغداد أن تلك المدينة كان بها في القرن الرابع للهجرة عشرة  
الآف حمام . أما المقرئ فقد ذكر أن أقل ما كانت الحمامات في بغداد - في  
أيام الخليفة الناصر أحمد بن المستنصر - نحو الألف حمام . ومهما يكن  
في بعض هذه الأرقام من مبالغات ، فهي تدل على أن الحمامات كانت فعلا  
ظاهرة لها خطورتها في المجتمع الاسلامي . وقد قال ابن جبير عن هذه  
الحمامات أنها كانت تطل بالقرار ، وتسطح به حتى يخيّل للناظر أنها مبنية من  
رخام ، وأن هذا القرار كان يجلب من موضع بين البصرة والكوفة .

ومثل ذلك يقال عن دمشق التي اشتهرت بصناعة الصابون المتساز  
والعطور الطيبة ، مما ضاعف من جودة الخدمة في حماماتها . ويبدو مما  
ذكره مؤرخ دمشق ابن عساكر عن حماماتها أن كل حمام كان ينسب الى  
منشئه أو الى طائفة يعينها من طوائف المجتمع ، أو ربما نسب الى الحي الذي  
به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات في دمشق على أيامه -  
في القرن السادس الهجري - بسبعة وخمسين حماما ، في حين ذكر ابن  
جبير - في نفس العصر تقريبا - أنها بلغت مائة حمام . وثمة اشارات في  
المصادر المعاصرة الى أن كثرة الحمامات في دمشق أحدثت نوعا من التنافس  
بين أصحابها ، فحرص كل حمامي على إبراز محاسن حمامه ، وتقديم أكبر  
قدر من الخدمات لعملائه . ومن الثابت أن حمامات الشام بوجه عام استرعت  
دهشة الفرنج وأعجابهم على عصر الحروب الصليبية ، فتردد بعضهم عليها  
للاستحمام ، وهو الأمر الذي أشار اليه أسامة بن منقذ في كتابه الاعتبار .  
وعن طريق الفرنج انتقلت هذه الظاهرة الى الغرب الأوروبي .

فإذا انتقلنا الى مصر ، وجدنا هذا النوع من المؤسسات الاجتماعية -

أعنى الحمامات - بلغ درجة من الجودة نجعلت عبد اللطيف البغدادي في كتابه أخبار مصر - يقرر أنه لم يشاهد في كافة البلاد « أتقن منها وصفا ، ولا أتم حكمة ولا أحسن منظرا » (١٦٣) كذلك روى ابن ايسل أن السلطان سليم العثماني عندما دخل حماما ببنولاق سنة ٩٢٣ هـ عقب غزو مصر ، فإنه أنعم على الحمامي « وأعجبته الحمام وشكره » (١٦٤) أما المقرئ فقال - نقلا عن المسيحي في تاريخه - أن أول من بنى الحمامات بالقاهرة ، كان الخليفة العزيز بالله الفاطمي ، وأن الحمامات أخذت تنتشر بعد ذلك انتشارا سريعا في مختلف أحياء القاهرة والفسطاط ، حتى بلغت في الأخيرة على أيامه - في القرن التاسع الهجري - ألف ومائة وسبعين حماما . وقال المقرئ أن بعض هذه الحمامات كان خاصا بالرجال ، وبعضها خاصا بالنساء ، في حين كان قسم يفتح للرجال قبل الظهر وللنساء بعد ذلك .

ولم تتعرض المؤلفات التاريخية لوصف الحمامات العامة في المدن الإسلامية ، ولكن من الممكن أن نحصل على صورة واضحة لتلك الحمامات بمقارنة ما جاء في الوثائق والحجج الشرعية المعاصرة بالبقايا الأثرية التي ما زالت شاخصة في عديد من المدن . ومن هذه المقارنة نقول أن باب الحمام كان يؤدي إلى مسلخ ، « مرخم به ثلاثة أو اوين » . وهذه الاواوين كالمصاطب مكسوة بالرخام ، حيث يستريح طالب الاستحمام . ومن المسلخ ينتقل المستحم إلى بيت أول حيث ينزع ملابسه . وتتصف غرفة بيت أول هذه بالدفاء ، وسميت كذلك لأنها أول الغرف الدافئة . وعندما يخلع المستحم ملابسه يضع حول وسطه فوطة تصل إلى الركبتين ، ثم ينتقل إلى الغرفة الرئيسية المسماة ببيت حرارة « وبه أربعة أو اوين بكل واحد منها حوض حجر ، وبه أيضا خلوتان ، وطر ، وبيت نورة » (١٦٥) . وفي بيت الحرارة هذا يقوم عامل الحمام بتدليك جسد المستحم وغسله بالماء الساخن الذي يوجد بالمغطس . وبعد الاستحمام يجفف المستحم جسمه بالمناشف ، ويتقدم للبلان الذي يزيل الشغرة من بعض المواضع - إذا لزم الأمر - ثم ينصرف المستحم إلى غرفة بيت



أول حيث يقضى بعض الوقت ، فلا يغادر الحمام مباشرة مغرأها نفسه لله  
للهواء البارد . أما المياه اللازمة للحمام فكانت تجلب بواسطة « ساقية  
خشب مركبة على فوهة بير » . فترفعها الساقية إلى « مستوقد الحمام » ،  
حيث يسخن الماء في مرجل كبير (١٦٦) .

وقد جاء في تاريخ بغداد أن الحمام كان يقوم بخدمته خمسة نفر على  
الأقل : هم الحمامى ، والقيم ، والوقاد ، والسقاء ، والزبال حيث أن الوقود  
في الحمامات كان غالبا من الزبل اليابس . هذا فضلا عن الحلاق الذى كان  
يقوم بحلاقة الشعر وتهذيب اللحية . وقد اشترطت في هذا الحلاق شروط  
معينة ، منها ما جاء في كتب الحسبة من « أن يكون المزين خفيفا رشيقا  
بصيرا بالحلاقة ، وتكون الأمواس جديدة قاطعة . ولا يأكل ما يغير نكهته . —  
كالبصل والثوم والكراث — فى يوم نوبته ، لئلا يتضرر الناس برائحة فيه  
عند الحلاقة » (١٦٧) .

على أن أهمية الحمام في تلك العصور لم تقتصر على كونه مؤسسة  
لنظافة البدن مع ما لذلك من معان ودلالات اجتماعية ، وإنما كان الحمام  
أيضا مركزا اجتماعيا على جانب خطير من الأهمية في المدينة الإسلامية .  
فالمريض إذا دخل الحمام اعتبر ذلك إيذانا بشفاؤه (١٦٨) ، والعريس أو العروس  
يتعين على كل منهما أن يدخل الحمام قبل حفل الزفاف ، فيعتبر ذلك من  
الأعياد العائلية الرائعة ، ويكون الخروج من الحمام عندئذ في زفة مشهورة ،  
أشبه بمظاهرة اجتماعية يحضرها الأهل والأحباب . وفي الحمام اعتادت  
أن تجتمع النساء والصديقات فيتناقلن أخبار الحى والناس ، ويقصصن على  
بعضهن كثيرا من أخبارهن وحياتهن المنزلية . (١٦٩) وإلى الحمام تتجه  
المرأة التى لا يراها الناس الامحبة فتكشف عن عورتها للبالنة لتعالجها  
بالتحفيف « والنساء فى هذا المقام شدد تهالكا من الرجال » ، على  
قول ابن الأخوة (١٧٠) . وتكون المرأة فى هذه الحال قد استصيحت معها



أفخر ثيابها وأنفس حليها لتلبسها بعد الاستحمام ، حتى يراها غيرها  
« فتقع الفاخرة والمباهاة » (١٧١) لذلك لا عجب اذا أكثر الأدباء والشعراء  
فى المدن الإسلامية من وصف الحبيب فى الحمام • (١٧٣) ويبدو أن كل ذلك  
دفع بعض الفقهاء المعاصرين فى المدن الإسلامية الى النفور من الحمام ،  
فالسيوطى أباحه للرجال بشروط ، وقال أنه مكروه للنساء الا فى حالات  
خاصة • وابن الحاج عاب على المعاصرين من الرجال كشف عاناتهم للبلان  
فى الحمام لازالة الشعر منها ، كما نصح معاصريه من العلماء بعدم السماح  
لنساءهم بدخول الحمام « لما اشتمل عليه فى هذا الزمان من الفاسد والعوائد  
الردئية ••• » (١٧٣)

وتسترعى نظرنا فى دراسة المدينة الإسلامية ، كثرة المؤسسات والمرافق  
الخاصة برعاية الأغراب والعميان والقواعد من النساء • ويلاحظ على هذه  
المؤسسات جميعا أنها لم تتخذ شكل منشآت قائمة بنفسها وانما اتخذت من  
المرافق الدينية - كالأزوايا والمساجد والربط والخانقاوات - مقرا لها ، بوصفها  
منشآت دينية تستهدف الخير والبر ومساعدة الضعيف والتقرب الى الله عن  
طريق فعل الخير • ومرة أخرى نؤكد أن هذه المنشآت جميعا وجدت فى  
نظام الوقف خير دعامة مكنتها من الاستمرار فى اداء رسالتها الخيرية • من  
ذلك أن صلاح الدين أوقف على الأرامل والايتمام قرية نسترو بين دمياط  
والاسكندرية ، وقيمة ضمانها خمسون ألف دينار •

ولم يتمالك الرحالة ابن جبير نفسه من الاعجاب بمدى ما لمس فى  
مدن المشرق الإسلامى من عناية بالغرباء ، ولا سيما اذا كانوا من رجال  
الدين وطلاب العلم والمشتغلين بهما ، فقال أن هذه الظاهرة ملحوسة على  
نطاق واسع فى مدن المشرق عامة وفى مصر خاصة ، وأن هؤلاء الغرباء  
كانوا موضع رعاية الحكام الذين حبسوا الاوقاف الواسعة على المرافق التى  
اقاموها لهم •

المعروف أن أعدادا كبيرة من المغاربة نزحوا الى المشرق ، أما للبحر ،  
وأما خلاصا من الأخطار التي تعرضت لها بلاد المغرب والأندلس وأواخر  
العصور الوسطى . وهؤلاء وجدوا رعاية كبيرة - وخاصة في مصر والشام -  
تحت حكم صلاح الدين . ويتحدث ابن جبير عن المحارس التي صادفها في  
مدن مصر - ومقردها مدرس أى المؤوى المخصص للدارسين والزهاد  
والمسافرين والفقراء - فيقول :

« ومن مناقب هذا البلد ، ومفاخره العائدة فى الحقيقة الى سـلـطـانـه  
( صلاح الدين ) المدارس والمحارس الموضوعة فيه لأهل العلم والتعبد . يفدون  
من الاقطار النائية ، فيلقى كل واحد منهم مسكنا يؤوى اليه ، ومدرسا يعلمه  
الفن الذى يريد تعلمه وأجراء يقوم به فى جميع أحواله . واتسع اعتناء  
السلطان بهؤلاء الغرباء الطارئين حتى أمر بتعيين جماعات يستحمون فيها  
حتى احتاجوا الى ذلك . ونصب لهم مارستانا لعلاج من مرض منهم . . . ومن  
أشرف هذه المقاصد أيضا أن السلطان عين لأبناء السبيل من المغاربة خبزتين  
لكل انسان فى كل يوم ، بالغنا ما بلغوا . ونصب لتفريق ذلك كل يوم انسانا  
أميناً من قبله ، فقد ينتهى فى اليوم الى ألفى خبزة أو أزيد ، بحسب والكثرة ،  
وهكذا دائما . ولهذا كله اوقاف من قبله ، حاشا ما عينه من زكاة العين  
لذلك . . . »

كذلك أشار ابن جبير الى أن صلاح الدين خصص للغرباء من المغاربة  
جامع ابن طولون فى مصر « يسكنونه ويطلقون فيه - أى يقيمون حلقات العلم  
والدرس والعبادة - وأجرى عليهم الارزاق فى كل شهر » . أما فى دمشق  
فقد خصص نور الدين محمود للمغاربة الغرباء زاوية المالكية بالجامع  
الأموى ، وأوقف على ذلك أوقافا . وبعد أن أسهب ابن جبير فى وصف الرعاية  
التي يلقاها الغرباء ، قال « وهذه البلاد المشرقية كلها على هذا  
الرسم » .

وبخصوص المؤسسات العلمية والدينية في المدينة الاسلامية ، نلاحظ أن نشاطها لم يخل من أوجه اجتماعية ، لها دلالتها وأهميتها \* فالمدرسة في باطنها وظاهرها مؤسسة علمية واضحة المعالم ، ولكنها في عنايتها بطلاب العلم وجلهم من الغرباء - وحرصها على توفير حياة آمنة كريمة لهم ، وامدادهم بالماوى والمأكل والمشرب والملبس ، وما كان يقام فيها من حفلات الاحياء مناسبة دينية أو علمية - كالانتهاء من تأليف كتاب أو ختم صحيح البخارى \* تعتبر عن نشاط اجتماعي لا يمكن اغفاله \*

أما الجوامع والمساجد ، فكانت دائما أبدا مراكز لنشاط متعدد الألوان \* فبالإضافة الى وظيفتها الأساسية في الصلاة وإقامة شعائر الدين ، كانت فيها حلقات الدرس ، ويلتف داخلها المتعلمون حول المعلمين ، وفيها كان يجلس القضاة وحولهم المتخاصمون للفصل بينهم \* ومن فوق منابرها كانت تذايع بلاغات الحكام وتعليماتهم ، وعلى أبوابها توزع الزكاة والصدقات ، واليهما يتجه الغريب الوافد اذا ما أدرك مدينة من المدن \* مما جعل منها مراكز اجتماعية لها خطرهما \*

ومثل هذا يقال عن الربط والخوانق التي لم تعد بيوتا للصوفية يباشرون فيها حياتهم الخاصة فحسب ، بل غدت أيضا دورا للضيافة ، تسبب تخفيف المغتربين القادمين من أنحاء العالم الاسلامي ، بحيث لا تزيد إقامة الضيف الواحد عن ثلاثة أيام ، يلقي فيها كل ترحاب من أهل الرباط ، ويقدم له طوالها الطعام وغيره من مستلزمات الضيافة \* وفي نفس الوقت غدت بعض هذه الربط - داخل المدن - ملاجئ مستديمة لفريق من الناس الذين يستحقون الرعاية وخاصة أصحاب العاهات وكبار السن والعميان \* من ذلك ما يذكره المقرئ عن رباط ببيرس الجاشنكير بمصر من أنه « خصص لمائة من الجند وأبناء الناس الذين قعد بهم الوقت » \* ويقول ابن الفوطي عن رباط الشيخ محمد السكران بالعراق أنه كان مأوى للمسافرين والمحتاجين وكانت له رسوم



فى توزيع المال والطعام على الفقراء فى كل عام . أما الربط الخاصة بالنساء فكانت لها رسالة اجتماعية أعمق من ذلك بكثير . ذلك أنها لم تستهدف مجرد العبادة فحسب ، وإنما استهدفت أيضا أن تكون « كالمودع للنساء المطلقات والارامل » ، أى ملجئ لهن (١٧٤) . ومن أمثلة ذلك ما قاله المقرئ عن رباط البغدادية فى مصر « . . . وأدركنا هذا الرباط وتودع فيه النساء اللاتي طلقن أو هجرن حتى يتزوجن أو يرجعن الى أزواجهن صيابة لهن . . . وفيه من شدة الضبط وغاية الاحترار والمواظبة على وظائف العبادات ، حتى أن خادمة الفقيرات كانت لا تمكن أحدا من استعمال ابريق بيزبون ، وتؤدب من خرج عن الطريق بما تراه (١٧٥) » .

ومثل هذا يقال عن المؤسسات التجارية التي انتشرت فى أنحاء العالم الاسلامي ، مثل الخانات والوكالات والفنادق . وإذا كانت الخانات تقيم غالبا خارج المدن على امتداد الطرق التجارية فإن الغالب فى الوكالات أنها اقيمت داخل المدن ذات النشاط لتجاري . والغرض من هذه المؤسسات خدمة التاجر الركاض ، الذي ينتقل من بلد الى آخر ، ويقيم فى كل بلد للبيع والشراء ، ويرجوان يتوفر له فى كل بلد قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الامن والسلامة . ولذا نجد كل مؤسسة من هذه المؤسسات مكتملة المرافق من حيث أماكن مخصصة لخزن البضائع وايداع الاموال ، وللراحة والنوم والاستحمام ، فضلا عن قاعة لعجن العجين ، وفرن لخبز الخبز ، وأماكن لاقامة إنتجار الغراب وأخرى للعائلات ، ومواضع تستريح فيها الانعام . . . (١٧٦) وقد وصف المقرئ وكالة قوصون ، فقال « يعطو هذه الوكالة رباغ تشتمل على ثلثمائة وستين بيتا أدر كنهاا عمرة كلها ويحزر أنها تحوى نحو أربعة آلاف نفس ، ما بين رجل وامرأة وصغير وكبير . . . » مما يدل على أن مثل هذه المؤسسة كانت مركزا اجتماعيا نشيطا . أما اذا كان الفندق خاصا بجالية من الجاليات الاجنبية ، فإنه كان يسمح لهم باقامة كنيسة صغيرة لتجار تلك الجالية ، فضلا عن السماح لهم

باستحضار ما يلزمهم من خمر تستهلك داخل الفندق ، ويقيمون داخله فرنا  
لعمل الخبز وفق ما اعتادوه ٠٠٠ بحيث يتيسر للتجار داخل الفندق لونا من  
الحياة الاجتماعية يتفق مع ما الفوه فى بلادهم ٠٠٠ (١٧٧) ٠

وأخيرا ، فإنه مع اتساع الدولة الاسلامية ، عرفت المدن نوعا من المنشآت  
الاجتماعية اطلق عليها اسم السجون ٠ والمعروف فى اللغة أن السجن هو  
الدبس ، وقد روى عن أبى هريرة أن الرسول (ص) حبس فى تهمة ٠ والحبس  
الشرعى معناه تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه ، وليس حجزه  
فى مكان ضيق ٠ (١٧٨) وكان الحبس الشرعى يتم فى أول الأمر فى بيت  
أو مسجد ، على أن يقوم الخصم — أو وكيله — بملازمة الشخص المحتجز ،  
ولذا أسماه النبى (ص) اسيرا ٠ واستمر الأمر على ذلك فى عهد الخليفة  
أبى بكر الصديق رضى الله عنه ، إذ لم يكن هناك محبس معد لمحبس الخصوم ٠  
ولكن حدث عندما اتسعت الدولة فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه —  
وكثر الرعية أن ظهرت الحاجة الى مبنى قائم بذاته ، يستخدم سجنا —  
يحتجز فيه من يراد حبسه ٠ ولهذا الغرض ابتاع الخليفة من صنوان بن أمية  
دارا بمكة بأربعة ألف درهم ٠ ولم يلبث أن تطور الأمر فى عهد الخليفة معاوية  
بن أبى سفيان ، عندما ازداد خصوم الدولة ، وتعددت مشاكلها ، حتى قيل أنه  
أول من وضع السجن بمعناه المعروف ، وخصص الحرس لحراسة المسجونين ٠

وفى أول الأمر كانت هناك نرعة نحو الرافة بالمسجونين ورعايتهم وتوفير  
أسباب الحياة الكريمة لهم داخل السجن ، وعدم التطرف فى أيذائهم أو  
حرمانهم ٠ من ذلك ما جاء فى كتاب العيون والحقائق من أن الخليفة عمر  
بن عبد العزيز كتب الى عماله حوالى سنة ١٠٠ هـ ( ٧٠٠ م ) ألا يغفل مسجون ٠  
وفى عهد هارون الرشيد رأى الفقهاء أن أهل الدعارة والفساد والتلصص  
إذا أخذوا فى شىء من الجنايات وعبسوا ، فلا بد أن يجرى عليهم من الصدقات  
أو من بيت المال ما يقوتهم ، ويجرى على كل منهم عشرة دراهم فى الشهر ،



تعطى له فى يده ، دفعا لظلم السجناء لهم ، أو حرمانه اياهم من طعامهم .  
وجاء فى كتاب المخزاج لابی يوسف أنه لا بد من كسوة المساجين ، صبيفا  
وشتاء ، وذلك اغناء لهم عن الخروج فى السلاسل لطلب الصدقة . كذلك جاء  
فى كتاب الوزراء أن الخليفة المعتضد العباسي ( ٢٧٩ — ٢٨٩ هـ ) جعل فى  
ميزانيته ألف وخمسمائة دينار فى الشهر لنفقات السجناء وثمان أقات  
المحبوسين ، وما يلزمهم من ماء وموئن . بل لقد ذكر القفطى فى اخبار  
الحكماء أن الوزير على بن عيسى خصص بعض الاطباء للتردد على السجناء  
كل يوم ، وعلاج المرضى من نزلائها ، واعطائهم ما يلزمهم من أدوية وأشربة .  
ويبدو أنه كان يسمح للمسجونين بتعلم بعض الحرف النافعة ، وذلك لشغل  
الوقت . ومن ذلك قول ابن المعتز :

تعلمت فى السجن نسيج التكم	وكنت أمرا قبل حبسى ملك
وقيدت بعد ركوب الجياد	وما ذاك الا بدور الفلك

على أن هذه الصور الطيبة لما كانت عليه السجناء لم تستمر دواما فى  
الدولة الاسلامية ، إذ ساءت أحوال السجناء والمسجونين فى أواخر العصور  
الوسطى ، حتى بلغت درجة من السوء والبشاعة لا مزيد عليها . ويصف  
المقريزى فى القرن التاسع الهجرى نزلاء السجناء فى عصر سلاطين المماليك ،  
وهم « يخرجون مع الاعوان فى الحديد حتى يشبهوا ، وهم يصبرخون فى  
الطرقات : الجوع ! وهم مع ذلك يستعملون فى الحفر وفى العمائر ، ونحو  
ذلك من الأعمال الشاقة ، والاعوان تستحثهم . فاذا انقضى عملهم ، رددوا الى  
السجن فى حديدهم من غير أن يطعموا شيئا » . وزاد من الحيف الذى نزل  
بالمساجين فرض ضريبة أو مكس على المسجونين ، فصار كل من يسجن —  
ولو لحظة واحدة — يدفع رسما معيناً ، قدره ابن تغرى بردى بمائة درهم ،  
وقدره المقريزى « بستة دراهم سوى كلف أخرى » . أما السجناء أنفسهم  
فقد وصف بعضها المقريزى — على أيامه — بأن أمرها مهول « من الظلم وكثرة



الوطاويط والروائح الكريهة والقبايح المهولة...» وجعلت هذه السجون على أنواع ، منها ما هو خاص بسجن الأمراء والماليك والجند ، ومنها ما هو خاص بأرباب الجرائم من المصوص وقطاع الطرق وثحوهم ، فى حين خصصت بعض السجون للنساء المذنبات .

كذلك يذكر المقرئ أن السجون فى المدن على أيامه تبعت سلطات متنوعة بسبب تمييز القوانين الشرعية بين الحبس - وهو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه - ، وبين السجن وهو الاعتقال فى مكان حرج ضيق . يضاف الى ذلك ما هناك من تفاوت فى أنواع الجريمة والعقوبة ، فضلا عن اختصاص كل سلطة بنوع معين من الجرائم .

على أنه عندما نذكر ما آل اليه أمر السجون . ونزلاتها فى المدن الاسلامية ، فى أواخر العصور الوسطى ، فإن علينا أن نشير الى أن هذه الأوضاع كانت أخف بكثير مما كان عليه الأمر عندئذ فى بلاد العالم المسيحى ، سواء دولة الروم فى الشرق ، أو الدول الأوروبية فى الغرب .



وبعد ، فإن المدن الاسلامية فى العصور الوسطى امتازت بحياة اجتماعية متعددة الألوان ، واسعة النشاط ، متباينة المؤسسات والمنشآت ، مما أضفى على الحياة داخل أسوار هذه المدن قدرا من الحيوية ، ليس له مثيل فى بقية أنحاء العالم المعاصر . ومن الواضح أنه مهما تنوعت ظروف مختلف المدن الاسلامية ، باختلاف جذورها الحضارية ، قبل الاسلام ، وتباين أوضاعها الجغرافية ... فإن هناك قدرا كبيرا واحدا مشتركا بين مختلف هذه المدن ، جعل بينها عنصرا واضحا من عناصر الوحدة ، استمد أصوله من روح الاسلام وقيمه وتقاليده من ناحية ، ومن الظروف والملابسات العامة التى أحاطت بتطور الحضارة الاسلامية على مر القرون ، من ناحية أخرى .



## المصادر والمراجع

- ١ - لا داعى للدخول هنا فى المقامات التى يطول للبعض الخوض فيها للتفرقة بين الحضارة والمدنية • فمهما يقال من أن مدلول الحضارة أوسع من مدلول المدنية ، فإن الاشتقاق اللغوى لكل من اللفظين سواء فى اللغة العربية أو اللغات الأوربية يشير الى تقارب المعنى ان لم يكن تطابقة • فالحضارة مشتقة من الحضن ، والمدينة تمثل قمة التجمع الحضري • وفى اللغات الأوربية لفظ Civilization مشتق من Civitas بمعنى مدينة •
- ٢ - أنظر للباحث كتاب : حضارة ونظم أوربا فى العصور الوسطى - باب المدن والتجارة (3) Drapper : A History of Intellectual Development - vol. 2 P. 29
- ٣ - Caire . Voyageurs et Ecrivains Français en Egypte; P. 44 & Clerget : Le Caire, Tome; P.P. 152 - 153.
- ٤ - Dopp . Le Caire Vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age - ( B. S. G. d'Egypte ) Tome 23 :P. 144.
- ٥ - رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٥ •
- ٦ - المصدر السابق •
- ٧ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ، ص ١٧ •
- ٨ - ابن الأخوة : معالم القرية فى أحكام الحسبة ، ص ٢٤٠ - ٢٤١ ( كمبريدج ١٩٣٧ ) •
- ٩ - المقرئى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ٣ ص ١٩ ( تحقيق الباحث ) •
- ١٠ - الخطيب البغدادى : تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٧٤ - ٧٥ •
- ١١ - نسبة الى قبيلة زويلة ، وهى من قبائل المغرب التى اعتمد عليها الفاطميون •
- ١٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٧٣ ، على باشا مبارك : الخطط التوفيقية ج ١ ص ٨١ •
- ١٣ - ابن الزيات : الكواكب السيارة فى ترتيب الزيارة فى القرافتين الصغرى والكبرى ، خليل بن شاهين : زبدة كشف الممالك ، ص ٢٧ م السيوطى : حسن المحاضرة ج ٢٢ ص ٢١٧
- ١٤ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، ج ٩ ص ٤٨
- ١٥ - تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ العينية : عقد الجمان ، سنة ٦٦٤ هـ
- ١٦ - ابن حجر : انباء الغمر ، ج ١ ص ١٢٥ م المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٣٥٣
- ١٧ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٢١٧

- ١٨ - السخاوى : التبر المسبوك ، ص ١٧٤  
 ١٩ - أنظر سيرة الظاهر بيبرس  
 ٢٠ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٨٥٥  
 السخاوى : الذيل على رفع الاصر ، ٨٣ - ٨٤  
 ٢١ - المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ١٨٨ - ١٨٩  
 ٢٢ - الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، ج ٨ ، ص ١٧٩٠  
 ٢٣ - المصدر السابق ، ج ١١ ص ١٠  
 ٢٤ - المسعودى : مروج الذهب ج ٢ ص ٢٦٤  
 ٢٥ - ابن طباطبا : الفخرى فى الاداب السلطانية ، ص ١٦٧  
 ٢٦ - الجاحظ : التاج فى اخلاق الملوك ص ٣٧ - ٣٨  
 المسعودى : مروج الذهب ، ج ٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩  
 أبو الفرج الاصفهاني : كتاب الاغانى ، ج ٥ ص ٢٠٢ ، ٢٥٦ - ٢٥٨  
 ٢٧ - ابن طباطبا : الفخرى فى الاداب السلطانية ، ص ١٨٧  
 ٢٨ - المقرئى : تفح الطيب ، ج ٢ ص ٧٥٠ - ٧٥٤  
 ٢٩ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ٥٣ - ٥٤  
 ٣٠ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣١٦  
 ٣١ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٢ ص ١٥٢  
 ٣٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٠٩ - ٤١١  
 ٣٣ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤١٥ - ٤٨٥  
 ٣٤ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ١٤ ص ٢٩٥

(35) Dopp : Le Caire Vu par les Voyageurs Occidentaux du Moyen Age ( Bulletin de S. R. G. d'Egypte -Tome 23 )

- ٣٦ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ١٧٨  
 ٣٧ - ابن حجر : انباء الغمر ، ج ٢ ص ٢٧٧ ب ( مخطوط ) ، تاريخ ابن الفرات ج ١ ص ٢٣٧ ، ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٧ ص ٢٠٥ .

(38) Ibrahim Salama : L'Enseignement Islamique P. 26

- ٣٩ - السخاوى : تحفة الاحباب ، ص ٢٩  
 ٤٠ - ابن حجر ، رفع الاصر ورقة ١٢٥ ب ( مخطوط ) .  
 ٤١ - ابن قاضى شهاب : الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ١ ورقة ٤٦ ( مخطوط ) .  
 ٤٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٢٣ ( الطبعة الاهلية )  
 ٤٣ - ابن قاضى شهاب : المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة .  
 ٤٤ - المتردئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ٣٦٤ ( الطبعة الاهلية )  
 ٤٥ - المصدر السابق ، نفس الجزء والصفحة  
 ٤٦ - قصص ألف ليلة وليلة - قصة مريم الزنارية



- ٤٧ - السخاوى . الضوء اللامع ، ج ١٠ ص ١٤ ( ترجمة محمد بن محمد النارسكورى )
- ٤٨ - ذيل الاعلام بتاريخ اهل الاسلام ، ج ٤ ص ٣٣ ب ( مخطوط )
- ٤٩ - سهير القلماوى : الف ليلة وليلة ، ص ٢٢٢
- ٥٠ - ابن الاثير . الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٤١٧ هـ . ويقول نفس المؤرخ فى حوادث سنة ٤٢٦ هـ « وعظم أمر العيارين ، وصاروا يأخذون الاموال ليلا ونهارا ، ولا مانع لهم . . . والسلطان عاجز عن قهرهم » .
- ٥١ - ابن تغرى بردى . النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٢١ ، ٢٥٤
- ابن دقمان الجواهر الثمين ، ص ٣٨ و ابن اياس . بدائع الزهور ج ٣ ص ٩٣ و السخاوى . التبر المسبوك ، ص ١٤٦
- ٥٢ - ابن بطوطة : تحفة النظار ، ج ٢ ، ص ٨٥ ( طبعة باريس )
- ٥٣ - العيلى . السيف المهند فى سيرة الملك المؤيد ، ص ١٩٨ و ابن حجر : انباء الغمر ، ج ١ ص ٧٩٨
- المقريزى . كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٤٢ - ٢٤٣ و اغانة الامة ، ص ٢٥
- ٥٤ - رحلة بنيامين التطيلي ، ص ٢٧ - ٣٨ ، ١٢٧ و ابن حرداذبة . المسالك . ص ١٥٣
- السيوطى : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ١١٦ - ١١٧ و أبو الفدا . المختصر ، ج ٢ ص ١٣٨
- ابن الاثير : الكامل ، ج ٩ ص ٨١ - ٨٢
- ٥٥ - متز . الحضارة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ( ترجمة د . أبو ريدة ) ص ٥٨ - ٥٩
- ٥٦ - ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ٤٢ - ٤٣
- ٥٧ - الادريسي : صفة المغرب ، ص ٢٠٥
- ٥٨ - الشعرائى : ذيل لواقع الانوار ، ص ٣٦٩ و ابن حجر الدرر الكامنة . ج ٤ ص ٣٨٠
- ٥٩ - ابن اياس . بدائع الزهور ، ج ٣ ص ٢٤٩ ، ٣٢٧ و السخاوى : التبر المسبوك ص ٢٥
- العيلى . عقد الجمان - حوادث سنة ٦٦٩ هـ ( مخطوط ) .
- ٦٠ - ابن الحاج . المدخل ، ج ١ ص ٨٥ و ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٣ ص ٤٧٥ .
- ٦١ - الدمشقى . ذيل تذكره الحفاظ ، ص ٣٤ و العيدروسى : النور السافر ص ١٦ - ١٧ .
- ٦٢ - السخاوى : التبر المسبوك ، ص ٢١٦ و الذيل على الاصر ، ص ٨٣ - ٨٤ .
- المقريزى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٨٥٥ - ٨٦٠ ( تحقيق الباحث ) .
- ٦٣ - المقريزى : المواعظ ، ج ٢ ، ص ٢٥٣ ( بولاق ) و السيوطى : الاشباه والنظائر . ( م ١٧ - تاريخ الاسلام )

- ٦٤ - اشتهرت من هذه البرك بركة الحبش وبركة الرطلى وغيرهما - انظر .  
المقريزى . المواعظ . ح ٣ ص ٢٤٧ وما بعدها ( الطبعة الاهلية ) .
- ٦٥ - ابن دقماق . الانتصار ، ح ٤ ص ١١٠
- ٦٦ - رحلة ابن بطوطة ، ح ١ ، ص ٧٠
- ٦٧ - ابن اياس . بدائع الزهور ، سنة ٨٦٦ هـ .
- ٦٨ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ح ٦ ص ١٣٦
- ٦٩ - الادقوى : الطالع السعيد ، ص ٣٢٦ .
- ٧٠ - الفرج الأصفهاني : كتاب الاغانى ، ح ١ ، ص ٢٧٧ - ٢٧٨ ، ٢٨٤ ، ٢٩٠ .
- ابو حيان التوحيدى : الامتاع والمؤانسة ، ح ٢ ، ص ١٨٣ .
- ٧١ - السخاوى : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٢٣ ( ترجمة حديجة الرحابية ) .
- ٧٢ - ابن الاثير : الكامل فى التاريخ ، حوادث سنة ٢٤٢ هـ .
- ٧٣ . سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٤٩ ص ٨
- ٧٤ - Paul Kahle : The Arabic Shadow Play in Egypt - P. P. 31 + 34 .
- ٧٥ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ص ٣٤٧ هـ .
- ٧٦ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ١٣٥ .
- ٧٧ - المقريزى : كتاب السلوك ج ٢ ص ٧٥٤ ( تحقيق استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة ) - ٢
- ابن تغرى بردى . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٤١ .
- ٧٨ - المقريزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٥٥ ( بولاق ) ٢ كتاب السلوك ج ٢ ص ٦٤٢ ، ٧٥٤ .
- ٧٩ - سيرة الظاهر بيبرس ، ح ٩ ص ٤١ .
- ٨٠ - الماوردى . الاحكام السلطانية ، ص ١٠٣ - ١٠٥ .
- ٨١ - المسعودى : مروج الذهب ، ح ١ ص ٢١٢ - ٢١٣ .
- ٨٢ - القلقشندى : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٧ - ٨ ٢ النويرى السكندرى : الالمام ، ج ٢ ص ٣٤٢ ٢
- الماوردى . الاحكام السلطانية ، ص ١٠٣ .
- ٨٣ - ابن تغرى بردى : حوادث الدهور فى مدى الايام والشهور ، ج ٣ ص ٤٩٦ ،
- ٨٤ - رحلة ابن بطوطة ، ح ١ ص ٧٠ .
- ٨٥ - البيرونى . الآثار الباقية ، ص ٢١٥ - ٢٢٤ ( طبعة ليبزج ١٨٧٨ ) .
- ٨٦ - ابن الحاج . المدخل ، ج ٢ ص ٤٩ وما بعدها ٢ ابن اياس : بدائع الزهور ، حوادث ٧٨٧ هـ .
- ٨٧ - القلقشندى : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٤٧ ٢ ابن دقماق : الانتصار
- ح ٤ ص ١١٥
- ٨٨ - سيرة الظاهرة بيبرس ، ص ٦٢ .

- ٨٩ - السيوطي . الايضاح ، ص ٥ - ٦ ( مخطوط ) .
- ٩٠ - ابن الحاج . المدخل ، ح ١ ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .
- ٩١ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٣ ص ١٨٤ ( ترجمة عمر بن أبي الفتح ) .
- ابن تغري بردي . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٨٠ . السخاوي : التبر المسبوك ، ص ١٥٨
- سيرة الظاهر بيبرس ، ج ٢٠ ص ٥٢ .
- ٩٢ - قصص الف ليلة وليلة ، قصة قمر الزمان ، ج ٤ ص ٢٣٨ .
- ٩٣ - ابن حجر : الدرر الكامنة ح ٢ ص ٤٤٤ ( ترجمة عثمان بن علي بن عمر ) .
- النويري : الامام بالاعلام ، ح ٢ ص ٢١٦ .
- ٩٤ - ابن الحاج . المدخل ، ح ١ ص ٢٢٨ - ٢٣١ .
- ٩٥ - ابن دانيال الموصلی . طيف الخيال ، ص ٣٩ - ٤٠ .
- ٩٦ - السخاوي : التبر المسبوك ، ص ٣٩١ .
- ٩٧ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ح ١٤ ص ٣٠٠ .
- ٩٨ - ابن الحاج . المدخل ، ح ٢ ص ٢٦٤ .
- ٩٩ - الشاشتي . الديارات ، ص ١٥٦ - ١٥٧ ( تحقيق كوركيس عواد ، ١٩٦٦ ) .
- ابن خلكان . وفيات الاعيان ، ح ١ ص ٤٩٤ . المسعودي . مروج الذهب ، ص ٢٤٣
- ١٠٠ - ابن دقماق الانتصار بواسطة عقد الامصار ، ص ٦٧ .
- ١٠١ - ابن تغري بردي . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٤٧٩ . المقرئ . المواعظ ، ج ٢
- ١٠٢ - ابن تغري بردي : حوادث الدهور ، ج ١ ص ٦٦ - ٦٧ .
- ١٠٣ - العيني . عقد الجمان - حوادث سنة ٧٣٣ هـ ( مخطوط )
- ١٠٤ - ستاريخ ابن الفرات ، ج ٦ ص ١٤٥ .
- ١٠٥ - ابن حجر . انباء الغمر ، ج ١ ص ٥٦٠ .
- ١٠٦ - السخاوي . التبر المسبوك ص ٧ . المقرئ . السلوك ، ح ٢ ص ٤٢٢ .
- ١٠٧ - ابن الحاج . المدخل ، ح ٣ ص ٢٩٠ - ٢٩١ .
- ١٠٨ - السخاوي : التبر المسبوك ، ص ٣٤٩ .
- ١٠٩ - ابن دقماق . الجوهر الثمين ، ص ١١٧ .
- ١١٠ - ابن الحاج . المدخل ، ج ٤ ص ٢١٦ .
- ١١١ - مسكويه . تجارب الامم ، ج ١ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ . السيوطي : تاريخ الخلفاء ،
- ص ٢٥٣ .

- الصولي : اخبار الراضى لله ، ص ٥ - ٦ .
- يحيى بن سعيد . صلة تاريخ الطبري ، ج ٢ ص ١٤٤ - ١٤٥ .
- المقرئ : نفح الطيب ، ج ١ ص ١٦٤ - ١٦٥ .
- ١١٢ - المقرئ : كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ٤١٢ .
- ١١٣ - السخاوي : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٢٥ ( ترجمة خديجة ابنة أمير حاج )



- ١١٤ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ٤ ص ٢٩٥ ٩ المسعودي : مروج الذهب ، ح ٢ ص ٣١٦ ٩
- السخاوي : الضوء اللامع ، ج ١٢ ص ٩ ( ترجمة فاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل )
- ١١٥ - ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة فاطمة بنت سعد الخير ) ٩ العيني : عقد الجمان ، حوادث سنة ٧١٦ هـ ٩ ذيل الاعلام بتاريخ أهل الاسلام ، ح ٢ ص ٢٠٧
- ١١٦ - ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة ملكة بنت داود ) ٩ ابن حجر : انباء الغمر ، ج ١ ص ٥٥٥
- ١١٧ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ح ١ ص ٢٦٠ ( ترجمة اسماء بنت الفخر ) ٩ ج ٢ ص ٢١٣ ( ترجمة حنيفة بنت المحدث و ترجمة عائشة بنت ابراهيم ) ٩ ج ٣ ص ٢٦٦ ( ترجمة فاطمة بنت عباس )
- ١١٨ - ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة فاطمة بنت سهل بن بشر ) ٩ ١١٩ - المقرئ : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٦٩ ٩ ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٣٦١ ٩ السخاوي : التبر المسبوك ، ص ٣٦٤ ٩ ابن عساكر : تاريخ دمشق ( ترجمة ملكة بنت داود الصوفية )
- ١٢٠ - ابن الحاج : المدخل ، ج ٢ ص ١٤١ - ١٤٢ ٩ ١٢١ - المصدر السابق ، نفس الجزء ، ص ٥٥ ٩ ١٢٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ١٧ - ٢٣ ٩
- ١٢٣ - تاريخ ابن الفرات : حوادث سنة ٧٩٣ هـ ٩ العيني : عقد الجمان ، سنة ٧٩٣ هـ ٩
- ابن تغري بدوي : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٥٤٠ ٩ ١٢٤ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ص ١٣٢ ٩ ١٢٥ - المقرئ : السلوك ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ ٩ ١٢٦ - المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٥٠ هـ ٩ ١٢٧ - ابن الحاج : المدخل ، ح ١ ص ٢٤٠ - ٢٤٣ ٩ ١٢٨ - المقرئ : كتاب السلوك ، ح ٢ ص ٨٨٤ ٩ ١٢٩ - تاريخ ابن الفرات ، ج ١٣ ص ٤٣ ٩ السيوطي : حسين الحاضرة ، ج ٢ ص ٢٠٩ ٩ ١٣٠ - المقرئ : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٩ ( الطبعة الاولى ) ٩ ١٣١ - الذهبي : تاريخ الاسلام ، ج ٣١ ص ٦ - ٧ ٩
- الكتبي : عيون التواريخ ، ج ٥ ص ٣٣١ ٩

المقريزى : كتاب السلوك ، سنة ٦٦٤ هـ ، سنة ٧٤٥ هـ ٩

ابن قاضى شهبه : الاعلام ، ج ٢ ص ٩٦ .

ومن المراجع الحديثة انظر كتاب المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ( للباحث )

١٢٢ - سيرة ابن طولون ، ص ٥٣ - ٥٤ ٩ ابن تعرى بردى : النجوم ح ٣ ص ١٤-١٥

١٢٣ - الخطيب البغدادي . تاريخ بغداد ، ج ١ ص ٧٩ - ٨٢ ( طبعة القاهرة، ١٩٣١ ) ٩

ياقوت معجم البلدان - مادة بغداد .

١٢٤ - ابن حرقل . صورة الارض ، ص ٤٠٦ ( طبعة - بيروت ) .

١٢٥ - المقرئ : نفح الطيب ، ح ١ ص ٢٥٦ - ٢٥٧ ( بولاق ١٨٦٢ ) .

١٢٦ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٧

١٢٧ - ابن تغرى بردى . النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٦٠٠ ، ج ٧ ص ١٢١ ٩

النويرى : نهاية الارب ، ج ٢٩ ص ٣٠ ( مخطوط )

١٢٨ - المقريزى ، المواعظ والاعتبار ، ح ٣ ص ١٦٣ ( الطبعة الاهلية )

١٢٩ - انظر كتاب معالم القرية فى طلب الحسبة لابن الاخرة ٩

وكذلك كتاب نهاية الرتبة فى طلب الحسبة للشيزرى

١٤٠ - انظر رحلة ابن جبير ، ص ٢٢ ، ٢٦٠ ( تحقيق د . حسين نصار ،

القاهرة ١٩٥٥ )

١٤١ - المقريزى . المواعظ والاعتبار ، ح ٣ ص ١٦٣ ( الطبعة الاهلية )

١٤٢ - الجامكية هى الراتب المربوط لشهر أو أكثر ، وجمعها جوامك - انظر

( Dozy : Supp. Dict. Arabe )

١٤٣ - النويرى : نهاية الارب ، ج ٢٩ ص ٣٠ ( مخطوط )

١٤٤ - ابن تعرى بردى . النجوم الزاهرة ، ح ٧ ص ١٠٨

١٤٥ - المقريزى : اغاثة الامة بكشف الغمة ، ص ٣٥ ٩

ابن حبيب . درة الاسلاك فى دولة الاتراك ، ح ١ ص ٢٣

١٤٦ - المقريزى . كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ص ٦٢٨

( تحقيق استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة )

١٤٧ - استقيننا المعلومات الخاصة بهذه الفقرة من عشرات الحجج الشرعية التى ترجع

الى عصرى الايوبيين والمماليك ، اما فى ارشيف وزارة الاوقاف واما فى محفوظات المحكمة

العليا الشرعية وننوه بالجهود التى بذلها المجلس الاعلى لرعاية الفنون والاداب والعلوم الاجتماعية

بالقاهرة فى تصوير هذه الحجج حفاظا عليها . وكذلك بالجهود التى قام بها الاستاد

الدكتور عبد اللطيف ابراهيم والاستاذ الدكتور محمد محمد أمين فى حقل دراسة وثائق الحجج

الشرعية - انظر .

محمد محمد أمين : فهرست وثائق القاهرة حتى نهاية عصر سلاطين المماليك

قام بنشره المعهد العلمى الفرنسى للانار الشرقية بالقاهرة ( ١٩٨١ )

١٤٨ رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٢٦٠ ( طبعة القاهرة ١٩٢٨ )

- ١٤٩ - ابن أبي أصيبعة . طبقات الاطباء ، ج ١ ص ٢٢٢ هـ  
 القفطى . اخبار العلماء بأخبار الحكماء ، ص ١٩١
- ١٥٠ - تاريخ ابن الفرات ، سنة ٧٩٤ هـ هـ العيني : عقد الجمان ، سنة ٦٦٤ هـ
- ١٥١ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٣ ص ١٤ - ١٥ هـ  
 البلوى : سيرة ابن طولون ، ص ٥٣ - ٥٤
- ١٥٢ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٧٠ - ٧١
- ١٥٣ - رحلة البلوى المغربى ، ص ٥٦ - ١ ( مخطوط )
- ١٥٤ - انظر أيضا بالاضافة الى الحجة المذكورة - وهى محفوظة بأرشيف المحكمة العليا الشرعية بالقاهرة - ماكتبه ابن الفرات فى تاريخه ، ج ١٥ ص ٨ + ومن المراجع الحديثة انظر :
- محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ( القاهرة ، ١٩٨٠ )
- ١٥٥ - رحلة ابن جبير ، ص ٢١ ( تحقيق د . حسين نصار )
- ١٥٦ - رسائل اخوان الصفا ، ج ٤ ص ٤١ ( طبعة القاهرة ١٩٢٨ )
- ١٥٧ - ابن حوقل . صورة الأرض ، ص ٢٨٦ ( طبعة بيروت )
- ١٥٩ - وثيقة وقف السلطان الغورى سنة ٩١١ هـ ( رقم ٨٨٣ بأرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة ) . وقد نشر هذه الوثيقة وحققها مع دراسة علمية ضافية زميلنا الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم .
- ١٦٠ - ابن الاخوة . معالم القرية ، ص ١٥٦
- ١٦١ - المدخل ، ج ٢ ص ١٧٠
- ١٦٢ - ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ١٥٦
- ١٦٣ - عبد اللطيف البعداوى : أخبار مصر ، ص ١٦٦
- ١٦٤ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٣ ، ص ١١٦
- ١٦٥ - انظر وثيقة وقف السلطان الغورى التى سبقت الاشارة اليها فى حاشية ١٥٩
- ١٦٦ - نفس الوثيقة السابقة
- ١٦٧ - ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ١٥٦
- ١٦٨ - ابن تغرى بردى : حوادث الدهور ، ج ٢ ص ٢٢٦ - ٢٢٧
- ١٦٩ - سيرة الظاهرة بيبس ، ج ١ ص ٦٦
- ١٧٠ - ابن الاخوة : معالم القرية ، ص ١٥٧
- ١٧١ - ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ١٧٣
- ١٧٢ - ابن حبيب . درة الاسلاك فى دولة الاتراك ، ج ١ ص ٢٣٠ هـ
- ابن دانال : طيف الخيال ، ص ١١٨
- ١٧٣ - السيوطى : منتقى الينبوع - ورقة ٤ ( مخطوط ) هـ
- ابن الحاج : المدخل ، ج ٣ ص ٢٣٨
- ١٧٤ - ابن حجر : انباء الغمر ، ج ١ ص ٣٧٦ هـ السخاوى : الخسوء الملامع ، ج ١٢



ص ٢٥ - ترجمة خديجة ابنة أمير حاج ، ص ٤٤ - ٤٥ ترجمة زينب ابنة العلاء

١٧٥ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٤ ص ٢٩٤ ( الطبعة الاولى )

(176) Laurent d'Ariex : Memoires du Chevalier d'Arvieux,  
P 216

(177) Kammerer : Le Regime et le Status des des Etrangers  
en Egypte, P. 20

Reinaud : Traites de Commerc entre la Republique de Venise  
et les Derniers Sultans Mameloucs d'Egypte, P. 40.

المقرئى . السلوك ، ج ٢ ص ٦٩٤

١٧٨ - محمد مصطفى زيادة : حاشية ١ ص ٥١٩ ج ٢ - كتاب السلوك للمقرئى



(٦)

بعض أعضاء جديدة على المؤرخ  
أحمد بن على المقرئزى وكتاباتة





يحتل عصر سلاطين المماليك - وهو العصر الذى يمتد من منتصف القرن السابع الهجرى ( الثالث عشر للميلاد ) حتى أوائل القرن العاشر الهجرى ( السادس عشر للميلاد ) أى قرابة قرنين ونصف من الزمان - يحتل أهمية خاصة على الصعيدين العالمى والمحلى . ذلك أن هذا العصر واكبتة أحداث مثيرة ، وتيارات قوية بارزة فى مختلف الأنشطة الحربية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية ، مما جعل دولة سلاطين المماليك - وعاصمتها القاهرة - قبلة انظار المعاصرين من الاصدقاء والاعداء جميعا : الاصدقاء ينشدون مساعدتها ويأملون فى عونها ، والاعداء يرجون مسالتها ويتجنبون غضبتها ، ويتقون بطشها . ومن يتتبع تاريخ دولة سلاطين المماليك برعى وادراك يلمس حقيقة لها مغزاها ، هى أنه لا يكاد يمر عام الا وتشهد القاهرة وصول سفارة أو أكثر ، بعضها من مختلف انحاء العالم الاسلامى فى المشرق والمغرب ، يطلب أصحابها اعترافا من الخلافة العباسية بالقاهرة يضيف عليهم صبغة الشرعية ، أو يشكو لسلطان المماليك بعض الجيران والاعداء طالبا تأييده المعنوى والحربى . والبعض الآخر من الدول والقوى التجارية فى غرب حوض البحر المتوسط ، تطلب بعض التسهيلات لرعاياها وتجارها ، أو تنشئ عقد اتفاقية تجارية تحقق لهم قدرا من الضمانات والامتيازات فى اراضى سلطنة المماليك .

وهكذا غدت القاهرة مركز ثقل السياسة العالمية فى عصر سلاطين المماليك ، ومحور العلاقات بين العالمين الاسلامى وغير الاسلامى ، وعاصمة المال التى تتحدد فيها اسعار العملات والسلع والغلات ذات القيمة العالمية ، سواء كانت من حاصلات المشرق أو انتاج الغرب . ولا شك فى ان الانتصارات الكبرى التى حققها سلاطين المماليك فى صدر دولتهم ، سواء على كتلة تتار

فارس والعراق أو على الصليبيين في الشام ، أضفت هالة من المجد على هذه الدولة ، بحيث غدت في نظر المسلمين جميعا تمثل بقية من مجد الاسلام . وبخاصة أن هذا النشاط الخارجي الواسع النطاق — على الصعيدين الحربي والسياسي — لم يكن سوى مظهرا واحدا من مظاهر نهضة شاملة متعددة الجوانب ، اخترنا أن نطلق عليها اسم النهضة الثانية — ولا نقول الأخيرة — في الاسلام .

ويعنينا من أمر هذه النهضة التي لم تترك جانبا من جوانب النشاط الحضاري الا طريقته واسهمت فيه بسهم وافر ، أن كل من تعرضوا لها من الباحثين حتى الآن عللوا لها تعليلا مبتورا ، في ضوء النشاط الاقتصادي الذي اتصف به عصر سلاطين المماليك ، وما حققه أولئك السلاطين من ثروات طائلة نتيجة لاحتكارهم بعض الحاصلات الأساسية في التجارة العالمية بين الشرق والغرب ، وبخاصة تجارة التوابل والفلفل ، وما ترتب على هذا النشاط من توافر عنصر المال الذي مكن المماليك من إقامة المنشآت والمؤسسات والمشاريع الضخمة ، وتشجيع العلماء والادباء والفنانين .

هذا هو الرأي السائد في كتابات جمهرة الباحثين المحدثين . ونحن مع اعترافنا بأن الانتعاش الاقتصادي دعامة أساسية لأي نهضة حضارية ، إلا أنه من الأهمية بمكان أن ندرك أن المال ليس الدعامة الوحيدة في بناء الحضارات ، وإنما لأبد أيضا من توافر الجذور ، أعنى البيئة الحضارية والانسان المنتج . ونقصد بالبيئة الأرض الطيبة ذات الامكانيات الحضارية الراسخة ، وذات المناخ المناسب الذي يساعد على الانتاج ، والموقع الوسط الذي يجعل منها بابا مفتوحا على التيارات الحضارية والسياسية في العالم الخارجي . أما الانسان فنعنى به الغنصر البشري البناء الذي لديه الاستعداد ولديه القدرة — ليس على الانتاج فحسب — بل أيضا على الابداع . وهذا كله ما توافر لدولة سلاطين المماليك عند مولدها على أرض مصر في منتصف



القرن السابع للهجرة ، الثالث عشر للميلاد .

ومن الأهمية بمكان أن نلاحظ أيضا أن العالم الاسلامى - رغم تفتته سياسيا فى ذلك الدور الاخير من العصور الوسطى - الا أنه ظل فى نظر المسلمين المعاصرين يمثل عالما واحدا فسيحا ، ينتقل المسلم بين أرجائه من مصر الى آخر ، وهو اينما حل انما يقيم فى ديار الاسلام ويستظل بمظلته . وهكذا فان النهضة الكبرى التى تزعمتها مصر فى عصر سلاطين المماليك أسهم فى بنائها مجموعة ضخمة من أبناء مصر وغير أبناء مصر من الوافدين عليها من شتى انحاء العالم الاسلامى ، مشرقه ومغربيه . فالى جانب القلقشندى والاسنوى والنويرى والسخاوى . . . وغيرهم من أبناء مصر الذين ينسبون الى مدنها وقراها ، نسمع - من جملة من نسمع عنهم من اعلام هذه النهضة - عن ابن خلدون وابن حبيب ، وغيرهما من الاعلام الذين وفدوا على مصر فى ذلك العصر من المغرب والمشرق . ويحكى ابن حجر العسقلانى عن بعض علماء الشام ، وغير الشام من بلاد الاسلام ، أنهم قالوا عن بلادهم فى ذلك العصر « هذا بلد ضيق عن علمى وهجروها الى مصر (١) » . وهناك فريق ثالث من العلماء ولدوا على أرض مصر ، وكان أجدادهم أو آباؤهم قد نزحوا الى مصر فى مرحلة سابقة ، فنشأ هذا الفريق غير مصريين من ناحية الأصول والجذور ، مصريين من ناحية المولد والنشأة . ومن هؤلاء الحافظ شهاب الدين أحمد بن على بن حجر العسقلانى ، الذى يصف نفسه بأنه « العسقلانى الأصل ، المصرى المولد - القاهرى الدار » ومن هذا الفريق أيضا شيخ المؤرخين المصريين - فى القرن التاسع الهجرى ، الخامس عشر للميلاد - تقى الدين أحمد بن على المقرئ .

ومن المتعارف عليه فى المصادر المعاصرة أن أسرة المقرئى بعلبكية الأصل ، تنسب الى حارة المقارزة ، إحدى الحارات القديمة فى مدينة بعلبك ، وقد نزح والده على الى مصر ، وسكن القاهرة ، حيث انجب ابنه أحمد .

وذكر ابن حجر أنه رأى بخط المقرئى ما يدل على أن ولادته كانت فى سنة ست وستين وسبعمائة هـ ( ١٣٦٤ - ١٣٦٥ م ) . وكان أن نشأ أحمد بن على المقرئى نشأة طيبة فى بيئة حضارية لها طابعها الذى يختلف كثيرا عن البيئة التى عاش فيها أجداده . فإذا كان أجداده قد عاشوا فى بعلبك ، تلك البلدة الراسخة فوق جبال الشام ، فإن شهرة بعلبك فى تلك العصور لم تتجاوز الدور الذى لعبته فى الصراع بين حكام المسلمين بعضهم وبعض من ناحية ، أو بينهم وبين الصليبيين من ناحية أخرى . وربما كان لها دور فى حوادث زحف التتار على بلاد الشام من ناحية ثالثة . وبالتالى فإن بعلبك - بحكم موقعها - كانت فى كثير من أنوار تاريخها ميدانا للصراع بين القوى المتنافسة ، أو معبرا للتجارة ، وربما مأوى لبعض الفرق الدينية ، التى تشكل اقلية متناثرة فى بلاد الشام . ولكنها فى جميع الحالات لم تكن مركزا لحركة علمية مزدهرة ، ولم نسمع عن أحد شيوخ العلم أنه نزح اليها واستقر فيها . هذا كله بالإضافة الى جوها الشديد البرودة بسبب ارتفاعها ، مما جعل منها مكانا غير مغر على النزوح اليه والاقامة فيه .

أما المؤرخ أحمد بن على المقرئى فيعتز ويفخر بأنه ولد بين جنبات القاهرة ، وفى حى من أكثر أحيائها سخبا وامتلاء بالحياة والنشاط الاجتماعى والاقتصادى المتنوع . وقد ذكر المقرئى عن سوق حارة برجوان التى ولد ونشأ فيها - أنه « أعظم أسواق القاهرة ، ما برحنا ونحن شباب نفاخر بحارة برجوان سكان جميع حارات القاهرة » (٢) . وكانت القاهرة - كما سبق أن اشرنا - مقصد كل معسر أو طموح ، وصفها الرحالة المعاصر ابن بطوطة بأنها « أم البلاد المتناهية فى كثرة العمارة ، المتباهية فى الحسن والنضارة ، مجمع الوارد والصادر ، ومحط الضعيف والقادر » (٣) . ولذا نرجح أن عليا المقرئى - والد المؤرخ تقى الدين أحمد - إنما نزح من بعلبك الى القاهرة يلتمس سعة العيش شأنه شأن الكثيرين من أهل الشام على مر عصور التاريخ ، وأنه عندما استقر فيها كان يعانى ضيق ذات اليد ، بدليل

أن جد تقى الدين أحمد لأمه - وهو ابن الصايغ الحنفى - هو الذى كفل تعليمه واشرف على تنشئته ، وفق مذهبه ، وهو المذهب الحنفى (٤) .

وهكذا نشأ أحمد بن على المقرئى نشأة دينية علمية ، واتاحت له ظروفه ان يرضى طموحه العلمى فتتلمذ على مجموعة من كبار علماء وشيوخ عصره الذين عجت بهم القاهرة . هذا الى أنه فى تنقلاته خارج القاهرة ومصر ، التقى بكثير من العلماء . يترجم السخاوى لأحمد بن على المقرئى ، فيقول عنه أنه نشأ بالقاهرة نشأة حسنة ، فحفظ القرآن وسمع جده لأمه الشمس بن المصايغ الحنفى والبرهان الأمدى ، والعز بن الكريك ، والنجم بن رزين ، والشمس بن الخشاب ، والتنوخى ، وابن أبى الشحنة ، وابن أبى المجد ، والبلقينى ، والعراقى ، والهيتمى ، والفرسيديسى ، وغيرهم . وقيل أنه سمع المسلسل على العماد بن كثير .

ثم ان المقرئى أدى فريضة الحج ، فسمع بمكة من النشأورى الاميوطى ، والشمس بن سكر ، وأبى الفضل النويرى القاضى ، وسعد الدين الاسفراينى وأبى العباس بن عبد المعطى . . . وجماعة « واجازله الأسنوى والأذرعى ، وأبو البقاء السبكى ، وعلى بن يوسف الزرندى ، وآخرون . ومن الشام الحافظ أبو بكر وأبو العباس بن العز ، وثاصر الدين محمد بن داود وطائفة . . . » (٥) .

وعندما توفى والده فى سنة ست وثمانين وسبعمائة هـ - وكان أحمد عندئذ قد جاوز العشرين من عمره - تحول شافعيًا واستقر منذ ذلك الوقت على مذهب الشافعية . وكانت ظاهرة التحول من مذهب الى آخر منتشرة بين المعاصرين ولها أهميتها وخطورتها فى حياة الفرد - وبخاصة اذا كان من المشتغلين بالعلم أو المتولين وظائف الدولة - لأنه معنى اعتناق مذهب معين هو أن ينكب على دراسة أصول هذا المذهب ، ويركز فى تحصيله على استقاء العلم من شيوخه . هذا الى أن كثيرا من الوظائف ذات الصبغة الدينية كالقضاء



والاحدية والنظر فى المؤسسات الدينية والخيرية ، كان يشترط فيمن يليها ان يكون من اتباع مذهب معين ، يحدده العرف ، أو حجة الوقف المحبوس على ذلك المرفق أو تلك المؤسسة .

والواقع ان المقريزى لم يعيش فى المرحلة الاولى من حياته بعيدا عن جو الوظائف العامة . وكان أول ما وليه من هذه الوظائف وظيفة موقع — أى كاتب — بديوان الانشاء بالقلعة ، وهى وظيفة لها اهميتها فى ذلك العصر لانه لا يليها الا من يتمتع بمواصفات معينة ومستوى راق من العلم والاسلوب (٦) . ثم عين المقريزى بعد ذلك نائبا من نواب الحكم — أى قاضيا — عند قاضى القضاة الشافعى . وبعد ذلك تولى الخطابة بجامع عمرو ، ثم بمدرسة السلطان حسن فاما لجامع الحاكم مع نظر هذا الجامع ، ثم مدرسا للحديث بالمدرسة المؤيدية . ويبدو ان المقريزى حظى بمكانة خاصة عند السلطان الظاهر برقوق وابنه السلطان فرج بن برقوق ، فعينه السلطان برقوق فى وظيفة محتسب القاهرة والوجه البحرى سنة احدى وثمانمائة ، فتولاها وتحنى عنها أكثر من مرة . وفى تلك الاثناء تزوج المقريزى وأنجب ابنته التى ماتت بالطاعون الذى اجتاح مصر سنة ٨٠٦ هـ —

وقد دخل المقريزى دمشق مع الناصر فرج بن برقوق فى سنة عشرين وثمانمائة ، وعاد معه الى مصر . وعرض عليه قضاؤها عدة مرات فأبى . ويبدو أنه تردد على دمشق بعد ذلك أكثر من مرة فتولى فيها نظر وقف القلانسي والبيمارستان النورى الذى كان من شروط وقفه أن يتولى نظره قاضى دمشق الشافعى ، ولذا عينه السلطان فرج بن برقوق نائبا للحكم بدمشق ، أى قاضيا بها . وفى دمشق تولى المقريزى أيضا تدريس الحديث بالمدرستين الاشرفية والاقبالية . ولكنه لم يلبث ان ضاق ذرعا بالمناصب ، وغلبت عليه طبيعته الهادئة ، فآثر التفرغ للاشتغال بالعلم ولذا هجر دمشق بعد أن أقام بها نحو من عشر سنوات ، وعاد الى مصر ، حيث « أقام ببلاه (القاهرة) عاكفا على الاشتغال بالتاريخ ، حتى اشتهر به ذكره وبعد فيه صيته » (٧) — وحسب

المقريزى فى حياته الوظيفية ان يقول فيه السخاوى — وهو الذى يكاد لم يسلم احد من قلمه ولسانه — « وحمدت سيرته فى مباشرته » (٨). وفى هذه المرة لم يترك المقريزى القاهرة الا لفترة محدودة — تقارب خمس سنوات — اتجه فيها الى مكة حيث ادى فريضة الحج ، مع اشتغاله بالتدريس والتأليف فى تلك الاثناء .

وقد أستهل المقريزى نشاطه فى التأليف بالشروع فى وضع موسوعة كبرى اسمها « المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار » وهى الموسوعة التى نسبت اليه وعرفت باسم خطط المقريزى . وقد بدأ المقريزى فى كتابة خطة حوالى سنة ٨٢٠ هـ ، واستمر فى كتابتها حتى قبل وفاته بعامين أى حتى سنة ٨٤٣ هـ — وفى تلك الاثناء لم يكن المقريزى منقطعا انقطاعا تاما لتأليف هذا الكتاب وانما دون كتباً أخرى عديدة ، منها الكبير ومنها الصغير ، كما سنذكر فيما بعد . ونرى أن طول المدة التى استغرقها تأليف كتاب « المواعظ والاعتبار » يرجع الى أن هذا الكتاب ليس من كتب التاريخ العادية التى تقتصر على سرد الحوادث السنين سنة بعد أخرى ، وانما هو بمثابة موسوعة عمرانية جغرافية ، تاريخية اقتصادية اجتماعية سياسية فنية . . بكل معاني الكلمة . تناول فيه المقريزى بلاد مصر ، فعالج مدنها وأثارها ومعالمها الرئيسية ، واصفا كلا منها وصفا دقيقا ، متتبعا تاريخ كل أثر من العصور القديمة — او القبطية — الى العصور الإسلامية ، حتى أيامه . وإذا كان قد توسع فى وصف بعض مدن الوجهين البحرى والقبلى ، وبخاصة مدينة الاسكندرية التى كانت قبل الفتح الإسلامى عاصمة مصر ، وظلت على أيام المقريزى اكبر ثغورها على البحر المتوسط ، فإن خطورة هذه الموسوعة تتضح عندما ينتقل المقريزى الى الكلام عن القاهرة بمعناها الكبير — أعنى القاهرة المعزية وما يرتبط بها من فسطاط وعسكر وقطائع — ليدرسها دراسة مسهبة مستفيضة ، جعلت من خطته مصدرا له اهميته البالغة بين مصادر تاريخ ( م ١٨ — تاريخ الاسلام )



مصر في العصور الوسطى ، وبخاصة في عصر سلاطين المماليك ، عصر  
الزعامة السياسية والحضارية \* (٩)

على اننا لا نستطيع أن نتعرض لكتاب المواعظ والاعتبار للمقريزي دون  
أن نشير الى مسألة هامة لها اهميتها ، ما تزال تشغل فكر الباحثين واستنفدت  
الكثير من جهود المؤرخين المشتغلين بتاريخ تلك الحقبة والمهتمين بالمقريزي  
ومكتبته التاريخية \* أما هذه المسألة فهي مابوجه الى المقريزي من اتهام بأنه  
نقل كتابه « المواعظ » عن كتاب صنفه الاوحدى وظفر المقريزي بمسودته ،  
فنسب الكتاب الى نفسه (١٠) \* والاوحدى هذا هو المقريء الشافعي الاديب  
المؤرخ - أحمد بن عبد الله بن الحسن بن طوغان بن عبد الشهاب الاوحدى  
المتوفى سنة ٨١١ هـ \* ترجم له السخاوى فيقال عنه « اعتنى بالتاريخ ، وكان  
لهجابه ، وكتب مسودة كبيرة لخط مصر والإقاهرة ، تعب فيها وأفاد وأجاد  
وبيض بعضها ، فبيضها المقريزي ونسبها لنفسه مع زيادات » (١١) \*

وإذا كان السخاوى قد ساق هذا الاتهام دون سند فى ترجمته للاوحدى،  
فانه ذكر فى موضع آخر من مؤلفاته انه استقى هذا الاتهام من شيخه  
ابن حجر العسقلانى \* يقول السخاوى « وكذا جمع خطها المقريزي وهو  
مفيد \* قال لنا شيخنا ( ابن حجر ) انه ظفر به مسودة لجاره الشهاب احمد  
بن عبد الله ابن الحسن الاوحدى - بل كان بيض بعضها - فآخذها وزاد  
عليها زيادات ونسبها الى نفسه » (١٢)

وهذه القضية الخطيرة - التى وقف أمامها معظم الباحثين وقفة تردد -  
والتي قال فيها المستشرق كاترمير « يحسن ان يغض النظر عن هذه القضية  
ونتجنب الادلاء فيها برأى قاطع » (١٣) \* نعتقد انه قد آن الاوان لنصدر فيها  
حكما فاصلا بجرأة وأمانة ، لان مثل هذه الامور لا ينبغي أن تترك معلقة \*  
وليسى اخطر فى مثل هذه القضايا التاريخية من اصدار الاحكام العشوائية  
التي لا سند لها إلا العاطفة ، ولذا نمهد لحكمنا بابرار الحيشيات الآتية :



اولا : الادبانية لا تكون على اساس اتهام أتى فى صورة كلمات عابرة  
اطلقها رجل فى حق زميل له فى المهنة ، مع ماكان معروفا بين المشتغلين بالمهنة  
الواحدة - ومن جملتهم العلماء - من تحاسد . لو كان أحد الثقات من  
المعاصرين قد شارك السخاوى فيما وجهه الى المقرئ من اتهام ، لصار  
لزما علينا أن نأخذ هذا الاتهام بعين الجدية . أما وقد انفرد به السخاوى  
وحده - وهو الكاتب السباب المولع بتجريح الرجال ، والذي يكاد لم ينج  
أحد - حتى ابن خلدون - من رشاش قلمه ، فان الامر فى نظرنا يحتاج  
الى وقفة طويلة للتدبر والتمحيص . كيف تأخذ بشهادة رجل واحد قال  
فيه معاصره السيوطى : « ماترون فى رجل ألف تاريخا جمع فيه اكابر  
وأعيانا ، ونصب لأكل لحومهم خوانا ، ملاء بذكر المساوىء وثلب الأعراض .  
رفوق فيه سهما على قدر أعراضه - والأعراض هى الأغراض - جعل لحم  
المسلمين جملة طعامه وإدامه ، واسستغرق فى أكلها أوقات فطره  
وصيامه (١٤) » أما ابن اياس - المؤرخ الهادى المتزن - فقد اشار الى السخاوى  
وكتابه « الضوم اللامع » فقال « ألف تاريخا فيه الكثير من المساوىء فى حق  
الناس » (١٥)

إذا كان هذا هو حكم المعاصرين على السخاوى ، ونظرتهم الى كتاباته  
وأحكامه ، فهل تؤخذ شهادته فى حق عالم جليل مثل المقرئ على محمل  
الجدية ، دون سند او دليل او قرينة ؟

ثانيا : والغريب ان السخاوى الذى انفرد بتوجيه هذا الاتهام الى  
المقرئ هو نفسه الذى يقول عن المقرئ - فى ترجمته له - انه نشأ  
نشأة حسنة وانه « شارك فى الغزائى » وانه « حمدت سيرته فى مباشراته » وانه  
« كان كثير الاستحضار للوقائع القديمة » وانه اتصف « بحسن الخلق وكرم  
العهد وكثرة التواضع وعلو الهمة لمن يقصده ، والمجبة فى المذاكرة ، والمداومة  
على التهجد والاوراد ، وحسن الصلاة ، ومزيد الطمأنينة فيها ، والملازمة

لسنته ٩٩٠٠٠ فكيف تتوافق هذه الصفات كلها لشخص متهم بسرقة مال الغير ونسبته الى نفسه ؟

حقيقة ان هذا الاطراء من جانب السخاوى لم يأت خالصا نقيا ، وانما مشوبا ببعض الغمز واللمز ، كأن يقول فيه « وكان حسن المذاكرة بالتاريخ لكنه قليل المعرفة بالمتقدمين ، ولذلك يكثر له فيهم وقوع التحريف والسطوط ، وربما صحف في المتون » او كأن يقول فيه « كان كثير الاستحضار للوقائع القديمة فى الجاهلية وغيرها ، أما الوقائع الاسلامية ، ومعرفة الرجال واسمائهم ، والجرح والتعديل والراتب والسير وغير ذلك من أسرار التاريخ ومحاسنه فغير ما هو فيه » وهكذا فان طبيعة السخاوى فى تجريح الرجال تغلب عليه ، فلا يستطيع ان يمدح انسانا دون ان يذمه ولا ان يثنى على عالم دون ان ينتقص من قدره .

فاذا اراد السخاوى ان يتصيد هفوة فى كتابات المقرئى ، فانه يقول : « وربما صحف فى المتون . ومما رأيته بخطه فى ذلك ( ابن البدر ) وهو بفتح الموحدة والبدال المهملة فضبطه بخطه بالبدل . و ( على بن منصور الكرجى شيخ السلفى ) وهو بالجيم فضبطه بالخاء المعجمة . وكثيرا ما يجعل ( عبد الله ) ، عبيد الله وعكسه بل وبلغنى انه جعل ( أبا طاهر بن محمى ) - راوى الحديث المسلسل بالاولية - حين حدث به - بالخاء المعجمة بدل المهملة . »

وهكذا نسى السخاوى - او تناسى ان المؤلف عندما ينهك فى الكتابة كثيرا ما يهتم بتسجيل الافكار والمعلومات ، قبل ان تتطاير ، اكثر مما يهتم برسم الحروف ، كما نسى ان لكل مؤلف مصادره التى يرجع اليها وهذه المصادر لا تسلم غالبا من تحريف الناسخين . ولا ندرى كيف يتفق هذا النقد مع قول السخاوى نفسه عن المقرئى : « وقد قرأت بخطه ان تصانيفه زادت على مائتى مجلد كيار وان شيوخه بلغت ستمائة نفس . »



ثالثا : أن المتتبع لكاتابات السبخاوى يكتشف أنه عندما تجرّفه طبيعته الى الرغبة فى الاتهام بزىء أو تجريح عالم أو النيل من انسان إلا غبارا عليه ، فانه كثيرا ما يتستر خلف شيخه واستاذة ابن حجر ، فيقول « قال شيخنا » ، و « ترجمه شيخنا فى معجمه فقال ٠٠ » هذا غالبا هو أسلوبه فى معظم من نقدم من الاعلام ، ومن جملتهم ابن خلدون والمقريزى . ولكننا نتتبع كتابات شيخه ، فلا نجد الا قلما عفا وأسلوبا مهذبا ، واذا استدعى الامر - أحيانا - نقدا هادئا بعيدا عن القذف والتجريح . وعندما يتعرض ابن حجر لذكر تقى الدين المقريزى فانه لا يذكره الا بكل تقدير واجلال . بل يصير ابن حجر - فى اكثر من موضع من كتاباته - على وصف المقريزى بأنه صديقه المقرب . ولنا أن نسأل السبخاوى كيف ارتضى استاذة وشيخه ان يصادق انسانا خرب الذمة . يعرف عنه أنه سرق كتابا لغيره ونسبه الى نفسه ؟ وكيف ارتضى استاذة لنفسه ان ينافق ضميره فيصنف المقريزى بحسن الخلق وهو يعلم أنه خرق العهد وخان الأمانة واستولى على مال الغير دون وجه حق . اليس شهاب الدين ابن حجر العسقلانى هو الذى قال عن صديقه احمد بن على المقريزى « وفى الاكثر هو مؤثر للانجماع بمنزله مع حسن الخلق وكرم العهد ، وصدق الود . وبيننا من الود ما لا يسعه الورق . ٠ الله تعالى يديم النفع به » (١٦) ؟ !

اليس ابن حجر هو الذى افتتح كتابه « رفع الاصر عن قضاة مصر » بالاشارة الى المقريزى بوصفه مصدرا من المصادر التى استقى منها مادة كتابه ، فقال عنه « رفيقى الامام الاوحد المطلع تقى الدين المقريزى » (١٧) ؟ !

اليس ابن حجر هو الذى ترجم للمقريزى فى الصفحات الاخيرة من موسوعته « انباء الغمر » فقال عنه « وكان اماما ، بارعا مقننا ، متقنا ، ضابطا ، دينيا ، خيرا ، محبا لاهل السنة ، يميل الى الحديث والعمل به . ٠ » (١٨) ؟ !

واخيرا ، اليس السبخاوى نفسه هو الذى كتب عن شيخه واستاذة ابن



حجر انه وصف المقرئى بأنه صاغب « النظم الفائق » والنثر الغابق ،  
والتضائيف الباهرة ، خصوصا فى تاريخ القاهرة ، فانه أحيا معالمها ، وأوضح  
مجاهلها ، وجدت مآثرها ، وترجم أعيانها » (١٩) ؟!

ومن الواضح أن الإشارة فى العبارة الأخيرة الى مآثر المقرئى فى  
كتابه عن القاهرة ، يقصد بها ما كتبه عنها فى خطه • فكيف يصف ابن حجر  
المؤرخ تقى الدين المقرئى بأنه أحيا معالم القاهرة وأوضح مجاهلها • وهو  
يعلم ان ماكتبه عن القاهرة وخطها مسروق عن الأوحدي ؟؟

#### رابعاً :

واذا افترضنا أن الأوحدي قد كتب مؤلفاً فى خطط مصر والقاهرة  
وان المقرئى رجع الى هذا الكتاب وأفاد منه فانه لم يفعل بذلك غير ماكان  
يفعله غيره من جمهرة العلماء المعاصرين ، أن لم يكونوا كلهم دون استثناء •  
ذلك أن الوضع جرى فى تلك العصور على أن يستعين المؤرخ - على وجه  
الخصوص - بكتابات من سبقه • ولذا نجد الجزء الجديد المبثوث فى كتابة  
أى مؤرخ هو الجزء الذى عاصر المؤرخ أحداثه وشاهدها عن كثب ، وسمع بها  
عن قرب ، ان لم يكن قد شارك بنفسه فى صنع بعضها • ولو اتجهنا الى اتهام  
أى مؤرخ أخذ عن سابقة ومعاصريه بالسرقة ، لما بقى مؤرخ من مؤرخى  
الاسلام - بعد القرن الرابع للهجرة - لا تقع عليه التهمة ، ولأدين الجميع  
دون استثناء بمن فيهم السخاوى نفسه ، وشيخه ابن حجر • وعلى سبيل  
المثال : لماذا لا نتهم مؤرخا عملاقا مثل ابن الأثير بالسرقة لأنه افاد من الطبرى  
وغير الطبرى من المؤرخين السابقين ؟

#### خامساً :

ومن هذا المنطلق نرى المقرئى يتتبع فى خطه كل أثر ، فيذكر تاريخه  
السابق ، وماطرا عليه من تطورات عبر العصور ، ويترجم للأشخاص الذين  
يرتبط ذلك الأثر بهم = من مؤسسين ومصلحين وغير ذلك - ويشير خلال ذلك

الى المصادر والكتب التى رجع اليها وافاد منها ، حتى يصل الى ايامه فيذكر ما  
شاهد عليه هذا الأثر أو ذاك من احوال والكيفية التى ادركه عليها ٠٠  
وبذلك يضرب مثلاً اعلى فى الأمانة والدقة والمثابرة فى التقصى والاستقصاء ٠  
وعلى سبيل المثال فهو يتتبع تاريخ جامع ابن عبد الظاهر ، ويترجم  
لصاحب هذا الجامع ٠ وما يزال يتتبع المراحل التى مر بها حتى يصل الى  
عصره ، فيقول « وهو اليوم قائم على اصوله » (٢٠) ٠ وعندما يتكلم عن جامع  
القلعة يتتبع تاريخه الى أن يقول « وبه الى اليوم يصلى سلطان مصر صلاة  
الجمعة » (٢١) بل أنه فى كلامه عن الجامع الاشرفى يتتبع ما أجرى  
فيه من زيادات واصلاحات حتى سنة ٨٢٧ هـ ، أى بعد وفاة الاوحدى بستة  
عشر عاماً فكيف يقال انه نقل كتابه عن الاوحدى ؟ (٢٢) كذلك فى كلامه عن  
المدرسة القمحية يشير الى ما طرأ على الاوقاف الموقوفة عليها سنة ٨٢٥ هـ ،  
أى بعد وفاة الاوحدى بأربعة عشر عاماً (٢٣) وعندما يعالج الرحاب ، يقول  
عن رحبة باب العيد هذه الرحبة كان أولها من باب الريح أحد أبواب القصر الذى  
ادركنا هدمه ٠٠ (٢٤) وعندما يتكلم عن باب الضرر ، يقول أن بدر الدين  
الجمالى « عندما عمر سور القاهرة نقل باب النصر من حيث وضعه القائد  
جوهر الى حيث هو الآن ، فصار قريباً من مصلى العيد ، وجعل له باشورة  
ادركت بعضها ٠٠ (٢٥) ٠ ، فإذا لم يستطع المقرئ أن يحدد موقع أثر من  
الأثار الخالية أو ذكر مظلومة عنه ، توقف وقال « والله اعلم » (٢٦) ٠

سادساً : لم ينكر المقرئ اتصاله بالأوحدى ، وهو بذلك لم ينف أنه قد يكون  
قد استفاد منه (٢٧) وفى الوقت نفسه فإن المقرئ حرص على أن يوضح فى  
تقديمه لكتاب المواعظ المصادر التى اعتمد عليها وافاد منها ، فقال فى أمانة  
وصراحة :

« وأما أى أنحاء التعاليم التى قصدت فى هذا الكتاب ، فانى سلكت فيه  
ثلاثة أنحاء ، وهى : النقل عن الكتب المصنفة فى العلوم ، والرواية عن  
ادركت ، والمشاهدة لنا عاينته ورأيتة : فأما النقل عن دواوين العلماء التى



صنفوها في أنواع العلوم ، فأشأ أعزو كل نقل الى الكتاب الذي نقلت منه ، لاخلص من عهده وإبرأ من جريته \* وحسب العالم ان يعلم ما قيل ذلك ويقف عليه \* وأما الرواية عمن ادركت من الجلة والمشايخ ، فأشأ في الغالب والاكثر اصرح باسم من حدثنى ، الا ان لا يحتاج الى تعيينه أو أكون نسيتته ، وقل ما يتفق مثل ذلك \* وأما ما شاهدته ، فأشأ ارجو أن أكون - والله الحمد - غير متهم ولا ظنين ، \*

فهل هناك توثيق للمصادر التي يعتمد عليها باحث ، وتحديد للمراجع التي رجع اليها وأفاد منها أقوى من هذا التوثيق وذاك التحديد ؟ مع ملاحظة مستوى العصر الذي عاش فيه المقرئ وما اتصف به ذلك العصر من منهج خاص واسلوب معين في البحث والتسجيل \*

سابعاً : ولا أدل على أمانة المقرئ والمأمة بجهود السابقين وإثارهم ، من أنه حرص على أن يذكر أسماء من سبقوه من العلماء والمجتهدين في ميدان الخطط ، مركزاً على الكندى والقضاعى وابن بركات النحوى والجوانى وابن عبد الظاهر وابن المتوج \* ويقف عند ابن المتوج بالذات - وليس الأوحدي - ليقول أنه كان آخر من كتب قبله عن الخطط، وأنه يصل في كتابه الى ذكر أحوال مصر وخططها الى أعوام بضع وعشرين وسبعمائة \*

وإذا افترضنا - جدلاً - أن المقرئ أخذ عن الأوحدي ، فماذا يضيره أو يقلل من قيمة عمله ، طالما أنه لم يقتصر على ما ذكره الأوحدي ، وإنما استعان بمن سبقوا الأوحدي في كتابة خطط مصر والقاهرة \* هذا الى أن السحاوى عندما اتهم المقرئ بأنه نقل ما كتبه الأوحدي قال ان ذلك تم « مع زيادات » وطالما أننا لم نعثر على ما كتبه الأوحدي ، فمن يدرينا ان تكون هذه الزيادات هي لب اللباب \* وأنها الجوهر الثمين فيما سجله المقرئ الأمين ؟

ومن يتتبع أسلوب المقرئ في المواعظ يدرك ان طريقة الاسناد التي اتبعها في ذكر المعلومات والروايات ، لا يمكن أن تتفق مع فكرة نقل الكتاب عن الغير ،



وخاصة ان بعض تلك الروايات سمعها المقرئ بأذنيه وأسندها الى من رواها له . فهو على سبيل المثال يصف قيسارية جهار كس فيقول « رأيت جماعة من التجار الذين طافوا البلاد يقولون لم ترفى شىء من البلاد مثلها فى حسنها وعظمتها » ثم يتابع كلامه فيقول « قال الحافظ أجمال الدين يوسف بن أحمد ابن محمود اليعمورى : سمعت الامير الكبير ٠٠ » (٢٨) وفى كلامه عن الاسواق يقول فى ذكر القصبية « سمعت غير واحد ممن أدركته من المعمرين يقول ان القصبية تحتوى على اثنى عشر الف حانوت ٠٠ » وعندما يتكلم عن الحارة الحمودية يقول « ذكرها المسدح فى تاريخه مرارا ، قال فى سنة أربع وتسعين وخمسمائة ٠٠ » (٢٩)

ومرة أخرى نؤكد أن خطط المقرئ عبارة عن موسوعة كبرى عالج فيها الجوانب العمرانية والجغرافية والاجتماعية والاقتصادية والدينية والثقافية ، فضلا عن التاريخ بمعناه الكبير الواسع . وهو فى تأريخه لعصور مصر الاسلامية حرص على أن يشير فى كل موضع الى مؤرخى ذلك العصر الذين اخذ عنهم وافاد منهم . فاذا تعرض لأوضاع مصر فى فجز الاسلام فانه يشير الى ابن عبد الحكم وابن يونس والمسعودى ، ويعالج تاريخ المفسطاط منذ انشائها فيشير الى الكندى وابن زولاق . فاذا تعرض للطولونيين والأخشيشيين ومدينة المقطائع ، اشار الى البدرى وابن يونس والكندى . وعند تأسيس القاهرة والكلام عن الفاطميين وآثارهم يشير الى ابن زولاق والمسبحى وابن المأمون والجوائى وغيرهم من اعلام ذلك العصر . ويتدرج الى العصر الايوبى ، فيركز على القاضى الفاضل واليعمورى وعماد الدين الإصمفهانى . وفى العصر المماليكى الأول يشير الى محبى الدين بن عبد الظاهر وابن المتوج ، فضلا عن معاصريه من المعمرين ومن سمعوا عنهم ، كأن يقول « اخبرنى شيخنا قاضى القضاة مجد الدين اسماعيل بن ابراهيم الحنفى وخال أبى تاج الدين اسماعيل بن أحمد ابن الخطباء أنهما أدركا بكوم الريش عدة امراء يسكنون فيها دائما ٠٠٠ » (٣٠)

والواقع هذا هو منهج المقرئى فى كافة مؤلفاته وكُتبه ، وليس فقط فى كتاب المواعظ كما سَنذكر فيما بعد .

**ثامنا :** ان المتأمل فى انتاج المقرئى يدرك أنه أحد العلماء الموسوعيين الذين يفخر بهم عصر سلاطين المماليك . حقيقة أن انتاجه الخصب ينصب بصفة اساسية على تاريخ مصر الاسلامية ، ولكنه حرص فى هذا المجال على أن يغطى جميع حلقات ذلك التاريخ ، بحيث خصص لكل حلقة مؤلفا قائما بذاته . من ذلك أنه وضع كتابا فى اخبار مدينة القسطنطينية يغطى تاريخ مصر منذ الفتح العربى الاسلامى حتى قيام الدولة الفاطمية . ووضع كتاب ( اتعاظ الحفنا بأخبار الخلفاء ) يغطى تاريخ مصر فى العصر الفاطمى . ووضع كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » يغطى تاريخ دولتى الايوبيين والمماليك .

فهل من الصعب على عالم واسع المعرفة متنوع الثقافة مثل المقرئى أن يؤلف كتابا فى خطط مصر والقاهرة ، هو فى جملته موسوعة فى تاريخ مصر وأوضاعها العمرانية فى العصور الاسلامية ؟

**تاسعا :** لو كان المقرئى قد نقل كتابه عن غيره ، ولو كان كتاب الخطط المقرئية مسروقا عن مسودة للاوحدى ، لما احتاج صاحبه فى نقله (وتبويضه) الى تلك السنين الطويلة التى استنفدها وضع الكتاب المذكور . فالمعروف أن المقرئى أفنى عمره فى وضع كتاب المواعظ والاعتبار ، فبدأ فى تأليفه عام ٨٢٠ هـ وفرغ منه عام ٨٤٣ هـ أى قبل وفاته بعامين ومعنى ذلك أنه قضى فى تأليف هذا الكتاب نحواً من ربع قرن . فهل يتطلب نقل مسودة كل هذا العمر الطويل ؟

**عاشرا :** والخيـرا ، فإن السخاوى الذى اتفرد بتوجيه هذه التهمة الى المقرئى ، هذا السخاوى نفسه لم يستطع - رغم نزاعه الهدامة عندهما يتعرض لسير الرجال - أن يخفى اعجابه بالمقرئى ، فألف كتابا اسماه « التبر المسبوك

فى ذيل السلوك » وهو كتاب ضخى فى أربعة اجزاء (٣١) • وكما يتضح من عنوان الكتاب ، فان السخاوى وضعه تكملة وذيلا لكتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى • ولنا أن نتساءل : اذا كان المقريزى غير أمين واذا كان — كما وصفه السخاوى — قد غير ما هو فى ( الوقائع الاسلامية ومعرفة الرجال وأسمائهم والجرح والتعديل والراتب والسير وغير ذلك من أسرار التاريخ ومحاسنه ) فلماذا وقع اختيار السخاوى على كتاب المقريزى بالذات دون غيره من عشرات الكتب التاريخية التى عالجت تاريخ نفس الحقبة فى القرن التاسع الهجرى — ليضع ذىلا له ؟

وبعد ، فأننا نرجو أن تكفى هذه الحثثيات لاصدار حكم عادل فى قضية ظلت معلقة بضعة قرون ، وتخوف معظم الباحثين المحدثين من البت فيها بقرار حاسم ، ومن جملة هؤلاء الباحثين بعض شيوخنا وأساتذتنا ، غفر الله لهم ولنا •

ومهما يكمن من أمر ، فان كتاب « المواقظ والاعتبار » المعروف باسم « خطط المقريزى » يعتبر دون شك درة فريدة تزدان بها المكتبة العربية فى حقل الدراسات التاريخية ، لأنه يسد فراغا أساسيا ، بحيث لا يمكن الاستعاضة عنه — فى كثير من المعلومات التى انفرد بها دون غيره — بأى كتاب أو مصدر آخر ، مع كثرة المصادر المعاصرة وتنوعها •

على أنه اذا كان تقى الدين أحمد المقريزى قد استهل انتاجه العلمى بالشروع فى تأليف كتاب المواقظ والاعتبار ، فانه كثيرا ما أحس أثناء وضع هذا الكتاب أن بعض المعلومات التى جاءت فيه تحتاج الى مزيد من الشرح والتفصيل • لذلك شرع أثناء مسيرته فى تأليف الكتاب فى وضع سلسلة من المؤلفات « قصد فى كل منها أن يشرح ما أجمله من اخبار الدول الاسلامية المصرية التى تناولها قبلا فى بكر مؤلفاته » (٣٢) •

وقد قسم بعض الباحثين المحدثين (٣٣) مؤلفات المقريزى الى قسمين :



كتب موسوعية ضخمة ، واخرى تخصصية صغيرة . القسم الأول بعضه عنى فيه المقرئى بالتاريخ العام ، مثل كتاب ( الخبر عن البشر ) وكتاب ( الدرر المضئة فى تاريخ الدول الاسلامية ) وكتاب ( امتاع الاسماع بما للرسول من الانباء والاحوال والحفدة والمتاع ) . والبعض الآخر ركز فيه المقرئى على تاريخ مصر الاسلامية ، وتراجم المشاهير من أهلها وابنائها . ومن هنا البعض كتاب ( المقفى الكبير ) فى تراجم أهل مصر والوافدين عليها ، وكتاب ( درر العقود الفريدة فى تراجم الأعيان المفيدة ) وهذان الكتابان فى التراجم ، خصص أولهما لتراجم البارزين من أهل مصر ، والذين وفدوا عليها وأقاموا فيها منذ الفتح العربى الاسلامى . والثانى خصصه المقرئى للتراجم المشاهير من معاصرة .

أما فى تاريخ مصر السياسى ، فقد ألف المقرئى ثلاثة كتب تغطى تاريخها منذ الفتح العربى حتى أيامه : الأول كتاب ( عقد جواهر الاسقاط فى تاريخ مدينة الفسطاط » ويعالج تاريخ مصر الفاطمية حتى بداية العصر الفاطمى . والثانى كتاب ( اتعاض الحنفا بذكر الأئمة الفاطميين الخلفاء ) ، وقد عالج فيه تاريخ مصر الفاطمية . أما الثالث فهو كتاب ( السلوك لمعرفة دول الملوك ) وقد أرخ فيه المقرئى لمصر منذ بداية الدولة الايوبية حتى قبيل وفاته فى سنة ٨٤٥ هـ ( ٣٤ ) . وهذه الكتب الثلاثة الاخيرة التى خصصها المقرئى لعلاج تاريخ مصر السياسى فى العصور الاسلامية ، يكملها الكتاب النبى أفرد له علاج تاريخ مصر العمرانى ، ونعنى به كتابه ( المواعظ والإعتبار بذكر الخطط والآثار ) وهو موسوعة تاريخية سياسية ، اقتصادية ، اجتماعية ، ثقافية ، فنية . . بكل معانى الكلمة ، كما سبق أن ذكرنا .

أما عن الكتب التخصصية الصغيرة ، فإنها رغم صغر حجمها كبيرة القيمة ، لأن كلا منها عبارة عن رسالة قيمة عالج فيها المقرئى مشكلة من مشاكل التاريخ . أوجانباً مهملاً من جوانبه أو طرفه من طرف المعرفة ، بحيث

يسد كل منها ثغرة أحسن بوجودها في عالم الفكر والمعرفة (٣٥) : وإذا كانت موسيوعات المقرئ ومؤلفاته الكبيرة تموج بتفاصيل أحداث التاريخ وأعمال الخلفاء والسلاطين والملوك ، وتراجم المشاهير من الحكام والأمراء والعلماء والتجار ، فإن كتبه الصغرى لا تتسع لكل ذلك . ولذا نجد أنها تتصف بالتركيز والايجاز ، ويغلب عليها أن يتعرض كل كتاب منها لمشكلة معينة في التاريخ الاسلامي . فكتاب ( النزاع والتخاصم فيما بين بنى أمية وبنى هاشم ) يعالج مشكلة قديمة في التاريخ . وكتاب ( الامام باخبار من بأرض الحبشة من ملوك الاسلام ) وكذلك كتاب ( الطريقة الغريبة من أخبار حضرموت العجيبة ) يعالجان بعض الجوانب المهمة في التاريخ الاسلامي . أما كتاب « الذهب المسبوك بذكر من حج من الخلفاء والملوك » وكتاب « تراجم ملوك العرب » فيعرفان بمجموعة من ملوك الاسلام ربط بينهم نشاط واحد أو ركن واحد من أركان الدولة الاسلامية الواسعة .

وهناك من هذه الكتب الصغيرة ما قصد به المقرئى القاء الضوء على بعض الاوضاع المعاصرة مثل كتاب « البيان والاعراب بمن نزل أرض مصر من الاعراب » وهو يعرف بالقبائل العربية المنتشرة في مصر على أيام المؤلف . بل أن المقرئى تناول في بعض هذه الكتب جوانب من العلوم البحتة ، فهو في كتابه « المقاصد السنية لمعرفة الاجسام المعدنية » يتكلم عن المعادن والاجسام المتولدة من الإبخرة والادخنة المحتبسة في الأرض ويفرق بين المعادن والاجسام للطرق - وهي الذهب والفضة والنحاس الرصاص والحديد والاسراب والخاصين - والمعادن غير القابلة للطرق بسبب ليونتها - كالزئبق - أو الاجسام الصلبة التي تتعرض للكسر في حالة الطبرق ، مثل اليواقيت والشب والنوشادر .

ومن أمثلة هذا النوع من الكتب - أو الرسائل العلمية - التي ألفها المقرئى كتاب ( نحل إبر النحل ) ، الذي يتعرض بالشرح فيه للنحل وأنواعه

ومراحل نيموه وطباعه والوانه واحجامه ، ثم ينتقل الى بيوت النحل أو خلاياه ، فيتكلم عن مواضعها فى الجبال والسهول وأنواعها ، ويصف أشكالها وطريقة العمل فيها • وبعد أن يوضح الآفات التى يتعرض لها النحل ، ينتقل الى عسل النحل وأنواعه وفوائده والوانه ، ويربط ذلك كله بالزهور التى يعيش عليها النحل واثـر كل منها فى نوع العسل الذى يخرجـه •

والمقريزى عندما يتكلم فى هذه الكتب العلمية عن جانب معين من جوانب العلوم لا يفوته أن يربط كلامه بالحياة الواقعية والاقتصادية • فهو فى كلامه عن المعادن يشير الى مالها من أهمية اقتصادية فى حياة الناس •

وعندما يتكلم عن النحل يوضح القيمة الاقتصادية للعسل — وبخاصة فى العصور الوسطى — وكيف أنه يشكل مصدرا هاما ليرادات الدولة ، لأنه يدخل فى المعاملات السلطانية والجهات الديوانية • هذا فضلا عن الشمع الذى يستخرج من بيوت النحل ، وماكان له من دور كبير فى الحياتين العامة والخاصة ، بوصفه المصدر الاساسى للضاءة عندئذ ، حتى ان سبوقا كبيرا من أسواق القاهرة — عرف باسم سوق الشبـاعين — تخصص فى تجارة الشموع وحدها •

على أن أهم مؤلفات المقريزى الصغيرة — فى نظرنا — هى دون شك كتاب ( اغاثة الأمة بكشف الغمة ) ، نظرا لماله من قيمة اقتصادية واجتماعية كبيرة ، ولأن المقريزى ضمنه كثيرا من الاراء والنظريات التى سبق بهـا عصره بكثير • وفى هذا الكتاب يتعرض المقريزى لتاريخ المجاعات ، والابوة التى اصابـت مصر وأهلها منذ القدم ، وحتى المجاعة الشديدة التى عاصرها ( ٧٩٦ — ٨٠٨ هـ ) والتى فقد فى الطاعون الذى صاحبها ابنته الوحيدة سنة ٨٠٦ هـ ويبدو أن هذه المجنة التى ابتلى بها المقريزى جعلته يتحمس لتأليف الكتاب المذكور ، حتى أنه ماكان ينكب على تأليفه عقب وفاة وحيدته ، حتى



فرغ منه بعد قرابة العام ، وعندئذ يقول عن نفسه أنه عكف على « ترتيب هذه المقالة وتهذيبها في ليلة واحدة من ليالى المحرم سنة ثمان وثمانمائة » .

وترجع أهمية كتاب « اغاثة الإمة » الى أنه دراسة ناقدة تحليلية ، يفتاب عليها الطابع الاقتصادى الاجتماعى . ومن خلال هذه الدراسة ينتقد المقرئى كثيرا من الاوضاع القائمة فى الدولة وما يرتبط بها من سوء تصرفات الحكام ، ويرجع الازمات الاقتصادية التى تحل بالبلاد الى تلك الاوضاع والتصرفات . وفى الوقت نفسه نرى المقرئى يحلل تلك الازمات تحليلا اقتصاديا يجمع بين العمق والايجاز ، ويشرح مآلها من آثار اقتصادية واجتماعية ، مما يجعل من كتابه هذا ظاهرة فكرية لها أهميتها وخطورتها فى عصر سلاطين المماليك .

على ان عظمة المقرئى وزعامته لمؤرخى عصره لا تنبع من كثرة مؤلفاته وتنوع مواضيعها ، ومثابرتة على الكتابة والتأليف ، بقدر ما تنبع من منهجه فى كتابة التاريخ . ونستطيع أن نحدد أركان هذا المنهج فى الجوانب الآتية :

أولا : أمانة العرض ، والقدره على التجرد من الإهواء ، وعدم التعصب لرأى أو التحيز لفكر مع عفة القلم واحترام الغير .

وإذا كنات الامانة صفة لازمة لكل عالم ، فانها ألزم للمؤرخ منها لآى عالم آخر . والمؤرخ عندما يروى رواية عن الغير ينبغى أن يحافظ علىها كما هى . وإذا روى بعض مشاهداته ، عليه أن يكون دقيقا فيما يسجله ، لأن هذه الرواية أو تلك ستكون مع الأيام سجلا ومرجعا يعتمد عليه اللاحقون . وربما ضاع الأصل الذى استقى منه المؤرخ روايته ، وعندئذ تبقى العبارات التى سجلها المؤرخ مصدرا ، شاهدا على الناس — الموتى والاحياء — شاهدا على الماضى والحاضر ، والشهادة فى الإسلام لها أصولها وآدابها (٣٦) .

وبمقارنة كتابات المقریزی بما دونه غيره من المؤرخين المعاصرين ،  
نجدده أكثرهم اعتدالا ، وأوفرهم دقة ، وأبعدهم عن الاستجابة للإهواء والميول  
والنزوات . هذا بالإضافة الى انه في كتابته للتراجم والسير نراه دائما متحكما في  
قلمه ، يحترم الصغير والكبير سواء ، عفيف اللفظ والكلمة . حتى في نقده  
لمن يستحق النقد يبدو المقریزی متحرزا منضبطا يخشى الله فيما يقبل ،  
ولا يتخذ من التاريخ اداة لتجريح الناس ونهش اعراضهم والكشف عن  
خباياهم .

ولا يخفى علينا أن المقریزی عاش في عصر كثر طوالة التحاسد بين  
العلماء وتعرض بعضهم لبعض بالذم والاساءة . ولكن المقریزی ظل بعيدا  
عن الخوض في ذلك المستنقع ، مكثفيا عند الشروع في تأليف كتاب بأن يدعو  
الله « أن يحل هذا الكتاب بالقبول عند الجلة والعلماء كما أعوذ به من تطرق  
أيدي الحساد اليه والجهلاء ، وأن يهديني فيه - وفيما سواه من الاقوال  
والافعال - الى سواء السبيل » (٣٧) .

وحسبنا الفارق بين هذا النهج المعتدل ، وبين ما كان عليه مؤرخ آخر  
معاصر كالسخاوي ، وصغفه معاصره السيوطي بأنه ألف تاريخا « ملاء بذكر  
المساوي وثلب الاعراض » (٣٨) . وقال عنه ابن اياس أنه « ألف تاريخا  
فيه كثير من المساوي في حق الناس » (٣٩) .

**ثانيا : لم يكتف المقریزی بتدوين ما يسمعه ونقل ما يقرأه . وإنما عرف**  
عنه التدقيق وحب الاستقصاء والرغبة في معرفة أسباب الظواهر سر وعمل  
الاحداث . يقول المقریزی عن نفسه - عند ذكر بعض الاحداث « فكثير تعجبي  
من ذلك ، وما زلت أفحص عنه على عادتي في الفحص عن احوال العالم ،  
حتى وقفت على . . . » (٤٠) .

وهذه الصفة المتأصلة في المقریزی ، والتي يلمسها الباحث في كتاباته

تجعلهُ يسمو فوق مستوى كثيرين غيره من المؤرخين السابقين والمعاصرين ، بل واللاحقين حتى أوائل القرن الماضي . ذلك أن الغالب على المؤرخين عندئذ هو أن يسرد الواحد منهم أحداث التاريخ مكتفيا بما يصل إلى علمه عن طريق النقل والسماع . وإذا كان المؤرخ أمينا أسند الرواية التي من نقلها عنه ، وربما فعل ذلك خشية الله أو حتى يتحلل من مسئولية وتبعية ما يروية . ولا نقول أن المقرئ تجرد من هذه النزعة أو تخلص عن هذا الأسلوب ، فقد لجأ في سرده أخبار السلف إلى الاعتماد على روايات السابقين ، وكثيرا ما أشار إليهم حفظا لحقوقهم وتمسكا بإمانة النقل والرواية . ولكن المقرئ كان لا يكتفى بذلك ، وإنما كثيرا ما يحرص على أن يقف أمام الرواية التاريخية ليناقشها ويفندها ، مقارنا إياها بغيرها ، مستقصيا أسبابها ، محاولا التعليل لها . وفي هذا كله تظهر الحاسة التاريخية الموهبة لدى المقرئ ، وقدرته - لا على الاستيعاب وحسن العرض فحسب - بل أيضا على التحليل والتفنيد والتعليل . ويتضح هذا الاتجاه في كافة مؤلفات المقرئ ، سواء كتبه الكبيرة المليئة بالأحداث - كالسلوك أو كتاب المواعظ المشحون بذكر الآثار والمعالم العمرانية - ، أو كتبه الصغيرة ، مثل « اغاثة الأمة » أو في مقالاته ورسائله العلمية مثل كتابه عن المعادن وكتابه عن النحل . . وغيرها .

**ثالثا :** عدم الاسراف في الاستطراد : والمقصود بالاستطراد الانتقال من موضوع إلى ثان إلى ثالث لأتفة الأسباب وأوهى المناسبات . وربما تنبه الكاتب بعد فترة - قد تطول أو تقصر - إلى أنه ترك موضع حديثه وبعد عنه ، فيعتذر للقارئ وأحيانا يستغفر الله ويعوذ به من الشيطان الرجيم الذي صرفه عن قصده ، وبخط عريض يقول « نعود إلى ذكر كذا » (٤١) . وبذلك يصحح مساره ، ولكنه لا يلبث أن يقع في المحذور من جديد ويعود إلى الاستطراد بعد قليل .

( م ١٩ - تاريخ الإسلام )



ومن المؤرخين المعاصرين من يحاول أن يبرر جنوحه نحو الاستطراد ،  
قيدعى أنه تعمد ذلك للترويج عن القارئ وابعاد المسأم عنه اذا هو ظل  
منكبا على قراءة موضوع واحد ، أو أنه قصد اتحاف القارئ ببعض الطرائف  
لينشط فكره ويسرى عنه .

ومهما يقل من اننا نجد احيانا فى استطرادات السابقيين معلومات  
جديدة ، قد يفوق بعضها فى مضمونة ما يحويه المتن الاصلى من معلومات ،  
فان منهج البحث العلمى السليم يتطلب من الباحث تركيز الفكر فى موضوع  
معين ، والوصول الى الحقائق والتناج عن أقصر الطرق ، وعدم تشتت  
الذهن بمسائل اخرى بعيدة عن موضوع البحث الاساسى ، مهما تكن هذه  
المسائل على درجة من الأهمية والخطورة . وفى ذلك يقول ابن النديم —  
صاحب الفهرست — من علماء القرن الرابع الهجرى ( العاشر للميلاد ) :  
« النفوس تشتت الى النتائج دون المقدمات ، وترتاح الى الغرض المقصود  
دون التطويل فى العبارات . » .

ونلمس استقامة منهج المقرئ وعزوفه عن الاستطراد فى كافة مؤلفاته  
الكبيرة والصغيرة . ويبدو أنه أدرك ما تعاني منه الكتابة التاريخية من تطويل  
ومط يعرضها للمسح ويفسد صورة التاريخ ، بدليل ما ذكره فى مقدمة  
موسوعته « المواعظ والاعتبار » من أنه حرص على أن يكتب كتابه هذا « من  
غير اطالة ولا اكثار ، ولا اجحاف مغل بالغرض ولا اختصار ، بل وسط بين  
الطرفين وطريق بين . » وفى هذا يبدو اعتدال المقرئ وتمسكه بالطريق  
الوسط ، فلا اطالة واستطراد ولا ايجاز ولا اختصار مغل .

ولعلنا لسنا بحاجة الى الاشارة الى أن تنوع الموضوعات التى  
حواها كتاب « المواعظ والاعتبار » لا ينبغى أن تفسر بأنها نوع من  
الاستطراد ، لأن طبيعة دراسة الخطط وما يرتبط بها من آثار ومنشآت وأخبار

مؤسسيها ومنشئوها ، وما شهدته من أحداث خاصة وعممة . كل ذلك في بيد عريق مثل مصر يتمتع بتاريخ حافل ، وفي مدينة خالدة مثل القاهرة سهمت منذ مولدها بسهم وافر في النشاط الحضاري لدولة الاسلام . هذا كله جعل لكتاب المواعظ وضعاً خاصاً لأن طبيعة الدراسة تتطلب تنوع الموضوعات وتشعيها .

**رابعاً : العناية بأخبار مختلف طبقات الشعب وفئاته .** ذلك أنه مما يؤخذ على كتابة التاريخ في تلك العصور ، أن المؤرخين تمشوا مع الأوضاع التي تعتبر التاريخ ربيب الحكام والخلفاء والسلاطين والملوك والأمراء ، وبالتالي فإنهم ركزوا في تدوين التاريخ على تسجيل أخبار الحكام وما كان يجري في القصور ، مع التطرق أحياناً إلى أخبار الأعيان والمرموقين من القادة والتجار والعلماء ونحوهم . أما الشعوب وعامة الناس ، وما كان يجري في الأسواق والحارات ، وما دار خارج الحواضر والمدن من ريف وبائية . فكان المؤرخ لا يتعرض له عادة إلا بالمقدر الذي يمس سير الحكام والأعيان . ويتضح ذلك من أسماء وعناوين الكتب التاريخية في تلك العصور مثل « الجواهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين » و « الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة » و « النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة » .

ولم يكن باستطاعة المقرئ أن ينزع نفسه من عصر نشأ وعاش فيه ، وصار يعبر عن وجه من فكره وعقليته . ولكننا نجده في كتابته للتاريخ يذكر الحكام والسلاطين والأمراء ، ولا يهمل الإشارة إلى عامة الناس والشعب . وعندما أراد اسماً لحوليائه الشهيرة اختار أن يسميها « السلوك لمعرفة دول الملوك » فهو لم يختص الملوك بأشخاصهم وإنما استهدف دول الملوك ، وكل دولة فيها الكبير والصغير . وإذا كان قد اختص الحكام والخلفاء والملوك بكتاب ، فإنه اختصهم بالذكر في كتاب أكثر ارتباطاً بشعائر الدين وذكر الله ، فوضع كتاباً صغيراً سماه « الذهب المسبوك بذكر من حج

من الخلفاء والملوك » .

ولم يكن المقرئ يكتب للخاصة وحدهم ، وإنما كان يكتب للعمامة أيضا . وبعبارة أخرى فإنه حرص على أن يجد الجميع فى كتاباته غذاء وسلوى . يقول عن كتابه « المواعظ والاعتبار » ما نصه « وانى لارجو أن يحظى أن شاء الله تعالى عند الملوك ، ولا ينبو عنه طباع العامى والصعلوك . ويجله العالم المنتهى ، ويعجب به الطالب المبتدى . وترضاه خلائق العابد الناسك ولا يمجبه سمع الخليع الفاتك . ويتخذاه اهل البطالة والرفاهية سمرا ، ويعده اولو الراى والتدبير موعظة وعبرا » . ( ٤٢ ) .

**خامسا :** عدم مدهانة الحكام . ذلك أن آفة خطيرة من الآفات التى ابتلى بها التاريخ على مر العصور هى مدهانة كثير من الكتاب للحكام والسلاطين والملوك ، فيبرزون ما لهم من محاسن ويتسترون على ما لهم من عيوب . ومن أجل ذلك ربما يقلب بعضهم الحق باطلاً والباطل حقاً . والمعروف أن المقرئى دون مؤلفاته فى القرن التاسع الهجرى ، أى فى عصر اختلت أمور طبقة الماليك الحاكمة ، واهتز نظامهم ، وفسدت أحوالهم ، وبدأت صورتهم غير ما كانت عليه فى القرنين السابقين . ولكنه لم يضعف أمام بريق الجاه ، ولم يصغر أمام السلاطين الذين عاصروهم والذين عرضوا عليه الوظائف والمناصب ، وإنما أثر فى مرحلة معينة أن يعتزل الخدمة الحكومية ويترك المناصب للراغبين فيها ، واختار المقرئى أن يقضى المرحلة الأخيرة من حياته عاكفاً فى بيته بالقاهرة على الاشتغال بالعلم والتأليف والكتابة ( ٤٣ ) . ولم يترك داره الا ليتجه الى مكة حيث اقام مجاوراً بضع سنوات قليلة ، واصل خلالها الكتابة والتأليف ، وعاد بعدها الى القاهرة مكباً على حياته العلمية .

وبذلك لم يسمح المقرئى لنفسه أن يكون عبداً للسلاطان أو أسيراً للوظيفة ، الأمر الذى جعله حراً فيما يكتبه . وبالتالي فإنه لم يكن يتحرج من نقد الاوضاع القائمة ، وكشف النقاب عن أوجه الفساد فى جهاز الدولة ،



والقاء المسئولية على عاتق السلاطين والحكام . من ذلك أنه في حوادث سنة ٨٣٢ هـ يتحدث عن جشع السلطان برسبای وتطرفه في سياسة الاحتكار وانزال المظالم بالتجار « حتى حل بالناس بلاء لا يمكن حكايته » (٤٤) . وفي حوادث سنة ٨٣٤ هـ ينتقد بشدة الخلل الذي أصاب نظام الحكم وجهاز الحكومة « فتنأيدت المضرة لكثرة التناقض وعدم الثبات على الأمر واستخفاف العامة براعيها » ٠٠٠ (٤٥) . وهكذا نلمس في المقریزی قلما منطلقا وفكرا حرا .

على أن أهم ما امتاز به منهج المقریزی في كتابة التاريخ هو عنايته بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية ، بحيث يستطيع ان يتذوق القارئ اللامح في كتاباته طعما جديدا ليس له نظير في كتابات كثيرين من مؤرخي العصور الوسطى بوجه عام .

ويركز معظم الباحثين تفسيرهم للعناية المقریزی بالظواهر الاجتماعية والاقتصادية في صلاته بابن خلدون وتأثره به . ذلك أنه من المعروف أن المقریزی كان واحدا من تلاميذ ابن خلدون المقربين اليه ، المتصقين به ، المتأثرين بأرائه وأفكاره . وهو عندما يشير في كتاباته إلى ابن خلدون ، فإنه يقول « قال لي شيخنا الأستاذ أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون ، رحمه الله تعالى » ٠٠ (٤٦) .

ولكن علينا أن نذكر أن عظمة ابن خلدون في الفكر الاقتصادي الاجتماعي تنبع - بصفة رئيسية - من فلسفته لهذا الفكر في مقدمته الشهيرة . فإذا تركنا المقدمة وعكفنا على دراسة تاريخ ابن خلدون المسمى ( العبر وديوان المبتدأ والخبر ) فأننا لا نجد أثرا واضحا قويا لتطبيق الفكر على الواقع التاريخي . حقيقة أن ابن خلدون استشهد في نظرياته التي أتى بها في مقدمته بأمثلة عديدة من واقع التاريخ ، ولكنه عندما انتقل إلى تسجيل الأحداث التاريخية في الأجزاء التالية من كتابه ، غلب على منهجه طابع السرد التاريخي ، ولم

يحاول - الا نادرا - الوقوف امام الاحداث ليفسرها فى ضوء النظريات الاجتماعية والقوانين الاقتصادية التى سبق ان اتى بها فى مقدمته \* ومن هنا كانت أهمية ابن خلدون فى مقدمته أكثر منها فى تاريخه .

اما المقرئ - وهو تلميذ ابن خلدون المعجب به المتأثر بآرائه - فانه فى رأينا فاق استاذة فى الجانب التطبيقى \* ومهما يقل من أن المقرئ استقى من ابن خلدون اهتماماته بالجوانب الاقتصادية والاجتماعية فى التاريخ ، فانه لا بد وان يكون لديه هو نفسه الاستعداد والحاسة التى جعلته يطور تلك الجوانب ويجيد تطبيقها فى تسجيل احداث التاريخ \* وبعبارة أخرى ، فاننا نرى من المبالغة أن ننسب كل ما ظلمسه فى كتابات المقرئ من اتجاهات اجتماعية واقتصادية الى مجرد تأثره ابن خلدون وآرائه ، دون أن نعمل حسابا لفطرة المقرئ واستعداداته العقلية والنفسية \* ففى حقل الدراسات التاريخية بالذات لا يكفى التعلم لكى يخلق من المتعلم مؤرخا ناجحا ، وانما لا بد من حسن الاستعداد وتوافر الحاسة التاريخية الموهبة عند من يريد أن يبرز فى حقل التاريخ \* والمتتبع لكتابات المقرئ ، المدقق فى عباراته ، المتأمل فى آرائه وأفكاره ، يلمس حاسة تاريخية موهبة تابعة من داخله ، مكنته من ربط الأسباب بالنتائج ، ومن تفسير الروابط بين الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والتطورات السياسية والادارية \* \* كل ذلك فى يقظة وسرعة بديهية ، وقدرة فائقة على الالتقاط والربط والتحليل \* ان تلاميذ ابن خلدون الذين التقوا وأعجبوا به وأخذوا عنه كثيرون ، ولكن أحدهم لم يصل الى ما وصل اليه المقرئ من تفوق وإبداع ، والسر فى ذلك يرجع الى المقرئ نفسه وليس الى ابن خلدون .

وعندما نقول ان المقرئ تمتع بحاسة اقتصادية اجتماعية ظهرت واضحة بين ثنايا كتاباته التاريخية ، فان علينا أن نذكر أن مؤلفات المقرئ الرئيسية ارتبطت أساسا بمصر وتاريخها \* وقد عبر عن شعوره نحو مصر

وارتباطه بها ، وحبها لها ، وحرصه على تسجيل تاريخها وأخبارها فقال « هي مسقط رأسى وملعب أترابى ، ومجمع ناسى ، ومغنى عشيرتى وحامتى ، وموطن خاصتى وعامتى ، وجوؤى الذى ربى جناحى فى وكره ، وعش مأربى ، فلا تهوى الأنفس غير ذكره . ولازلت منذ شذوت العلم ، وأتانى ربى الفطنة والفهم ، أرغب فى معرفة أخبارها ، وأحب الإشراف على الاعتراف من آبارها ، وأهوى مساءلة الركبان عن سكان ديارها » (٤٧) . وهكذا فأننا فى كلامنا عن الاتجاهات واللمسات الاجتماعية والاقتصادية فى كتابات المقرئى ، علينا أن نوضح من البداية أنها ترتبط أساسا بمصر .

ومن ناحية أخرى فأننا عندما نقول ان الحاسة الاقتصادية والاجتماعية عند المقرئى برزت فى علاجه لتاريخ مصر ، فأننا نذكر مرة أخرى بأنه عاش فى عصر سلاطين المماليك ، وأنه اختص هذا العصر بالذات بقسط كبير من عنايته .

وقد سبق أن أوضحنا أن مصر فى ذلك العصر كانت قلب العالم الإسلامى النابض بالحياة والتيارات الحضارية الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والفنية وغيرها .

وكان من الطبيعى أن يحظى النشاط الاقتصادى بالذات بعناية خاصة من الباحثين فى عصر سلاطين المماليك ، وهو العصر الذى تميز بازدهار التجارة والانتعاش الاقتصادى والثراء الفاحش . ذلك أن قيام دولة سلاطين المماليك جاء مصحوبا بتسلط التتار على طرق التجارة الرئيسية بين الشرق والغرب ، وأهمها طريق الخليج وطريق سمرقند البرى الى بغداد ، والطريق الممتد الى حوض نهر الفولجا وجنوب روسيا . ونجم عن هذه الظاهرة أنه لم يسلم من سيطرة التتار على طرق التجارة الكبرى بين الشرق والغرب سوى طريق البحر الأحمر ومصر فكانت توابل الشرق وحاصلاته تصل الى ميناء عيذاب أو القلزم ، ومنهما عبر صحراء مصر الشرقية الى مجرى نهر



النيل ، لتتجه فيه الى هوانى مصر على البحر المتوسط ، وبخاصة الاسكندرية ودمياط . وهناك ينتظرها تجار ايطاليا والغرب الأوروبى ليحملوها الى بلادهم .

وقد ترتب على هذه الأوضاع الجديدة التى ألت بطرق التجارة العالمية بين الشرق والغرب فى العصور الوسطى أن احتكر سلاطين الممالك تجارة الشرق ، لأنه لم يعد هناك طريق آمن بعيد عن عبث التتار سوى الطريق المار بدولتهم وأراضيهم . وهكذا جنى سلاطين الممالك ثروة طائلة وتحكموا فى اثمان كثير من السلع وبخاصة التوابل والفلفل ، واكتظت القاهرة ودمياط والاسكندرية بالأسواق والمؤسسات التجارية الكبرى - كالبخانات والفنادق والوكالات - التى تستقبل التجار على اختلاف أجناسهم ومملكتهم ، والبضائع على تنوع أصنافها والوانها . هذا فى الوقت الذى حرصت القوى التجارية الكبرى - وبخاصة فى ايطاليا وجنوب أوروبا - على تدعيم علاقاتها الاقتصادية مع سلطنة الممالك وحماية مصالح تجارها ورعاياها ، فاكثرت من عقد المعاهدات والاتفاقيات التجارية مع سلاطين الممالك لهذا الغرض ، كما سبق أن اشرنا .

وإذا كان بعض مؤرخى مصر فى عصر سلاطين الممالك قد اشاروا الى النشاط الاقتصادى فى ذلك العصر ، فإن اشاراتهم جاءت عابرة سريعة متناثرة ، وربما غير مقصودة ، يغلب عليها الطابع العشوائى ، فهى تأتى بين ثنايا سردهم للملاحظات السياسية دون أن تكون هدفا فى حد ذاتها . أما المقريزى فله مكانة خاصة لأنه أفرد للحياة الاقتصادية أجزاء معينة من مؤلفاته مستهدفا اياها بالذات . وجاء ذلك اما فى صورة كتب قائمة بذاتها أو فى صورة فصول وابواب مستقلة داخل الموسوعات التى دونها ، وبخاصة كتاب ( المواعظ والاعتبار ) . هذا الى أن المقريزى عايش مرحلة خطيرة فى تاريخ دولة سلاطين الممالك ، هى مرحلة الخلل فى أجهزة دولة دخلت فعلا

مرحلة الخريف من عمرها ، فزأى بعينه ولمس بحاسته التاريخية المرهقة  
عظمة النشاط الاقتصادى فى دولة سلاطين المماليك من ناحية ، وبداية الانحراف  
فى أوضاع الدولة من ناحية أخرى ، مما مكنته من المقارنة والنقد ، حتى وضع  
يديه على أسباب الداء وحاول أن يقترح العلاج .

ونستطيع أن نصف جهود المقرئى فى علاج التاريخ الاقتصادى لمصر فى  
عصر سلاطين المماليك فى قسمين : القسم الأول ينصب على موارد الثروة فى  
مصر — زراعية وصناعية وتجارية ، وما يرتبط بها من وصف للمؤسسات  
الاقتصادية من ناحية ونشاط اقتصادى واسع من ناحية أخرى . والقسم  
الثانى عبارة عن دراسات ناقدة لمظاهر وأسباب عدم الاستقرار الاقتصادى ،  
الذى أخذت تعاني منه دولة سلاطين المماليك فى عصر المقرئى بالذات .

أما عن موارد الثروة فى مصر ، فالمعروف عن هذا البلد أنه ظل طوال  
تاريخه يعتمد اعتماداً أساسياً على الزراعة ، وعلى نهر النيل فى نشاطه  
الزراعى ، لذلك نرى المقرئى يركز عند كلامه عن الحياة الاقتصادية فى  
مصر على أهمية نهر النيل ، وماله من مزايا وصفات ، فيقول أن شرب ماء  
النيل ينسى الغريب وطنه ، ويذكر بعض الأحاديث النبوية فى فضل نهر النيل  
وبركته ، ويشير الى فيضان نهر النيل وزيادته ، ثم الى المقاييس المقامة عليه  
لقياس منسوب المياه فيه ، وإلى الخلجان التى تخرج من نهر النيل لتحمل الماء  
فيها « يمينا وشمالا الى البلاد البعيدة عن مجرى النيل » ويوضح أن هذه  
الخلجان مرتبطة بمجموعة من الجسور تفتح عندما يفى النيل وتنتهى زيادته  
فى وقت الفيضان .

وينتقل المقرئى بعد ذلك الى « ذكر نزول الغرب بريف مصر واتخاذهم  
الزراع معاشا » ويتتبع خراج مصر حتى بلغ خمسة ملايين دينار فى عهد  
الافضل — ابن امير الجيوش بدر الدين الجمالى — فى العصر الفاطمى . وهنا  
يوضح المقرئى حقيقتين على جانب من الأهمية : أولاهما أن كتاب الخراج فى



مصر كانوا غالبا من النصارى الاقباط لخبراتهم فى أمور المحاسبة من جهة ودرايتهم بأوضاع البلاد من جهة أخرى • أما الحقيقة الثانية فهى أن الدورات الزراعية وما يرتبط بها من تحديد مواسم الزراعة وموالاتيتها والاجراءات الرسمية وغير الرسمية الخاصة بها ظلت تتم وفق التقويم القبطى — وهو الأمر المتعارف عليه بين المزارعين فى مصر حتى اليوم — نظرا لارتباط هذا التقويم بالشمس وثباته وعدم تعرضه للتغيرات التى يتعرض لها التقويم الهجرى المرتبط بالقمر (٤٨) •

ويوضح المقرئى أن مصر لم تعرف النظام الاقطاعى فى حياة الأرض وزراعتها حتى نهاية العصر الفاطمى ، فيقول « واعلم أنه لم يكن فى الدولة الفاطمية بديار مصر ، ولا فيما قبلها من دول أمراء مصر — لعساكر البلاد اقطاعات ، بمعنى ما عليه الحال اليوم أجناد الدولة التركية » (٤٩) • ومن الثابت أن صلاح الدين هو أول من طبق هذا النظام فى مصر ، فوزع أراضي مصر الى اقطاعات بين الأمراء مقابل قيامهم بالخدمة العسكرية واعداد الجند والفرسان اللازمين للقتال ، وبذلك أقام جيشا كبيرا بأقل نفقات ممكنة (٥٠) •

ويوضح المقرئى حقيقة خطيرة ، هى أن أراضي مصر الزراعية صارت كلها فى عصر سلاطين المماليك لطبقة الحكام من المماليك أنفسهم ، فقسمت الى أربعة وعشرين قيراطا ، اختص السلطان منها بأربعة قراريط ، واختص الأمراء بعشرة قراريط ، والاجناد بعشرة قراريط (٥١) • على أن زمام الأرض فك وعدل أكثر من مرة فى عصر سلاطين المماليك ، وهى العملية التى أطلق عليها اسم ( الروك ) ويشير المقرئى الى الروك الحسامى الذى أجراه السلطان حسام الدين لاجين سنة ٦٩٧ هـ (١٢٩٨ م) ، والروك الناصرى الذى تم فى عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون سنة ٧١٥ هـ (١٣١٥ م) (٥٢) أما الأمراء المسنون الذين لا يتحصلون تبعات الاقطاع ، فاعتاد سلاطين المماليك أن يمنحهم بدل الاقطاع رواتب نقدية تخصص لها



جهات معينة ، يتناول المقطع نصيبه منها . ويذكر المقرئى أنه جاء وقت غدت فيه معظم الضرائب والمكوس المفروضة فى مصر « عليها اقطاعات الأمراء والأجناد » (٥٣) .

ويتكلم المقرئى عن مال مصر - أى دخلها - فيقسمه الى قسمين : مال خراجى ومال هلالى . فالمال الخراجى ما يؤخذ مسانهة من الأراضى التى تزرع حبوبا ونخلا وعنبا وفاكهة ، وما يجبى من الفلاحين على سبيل الهدايا العينية ، مثل الغنم والدجاج والكشك ، وغير ذلك « من طرف الريف » أما المال الهلالى ، فيقصد به المقرئى الضرائب والمكوس غير الشرعية وقال أن « أول من أحدث مالا سوى الخراج بمصر هو أحمد بن محمد بن مديبر ، لما ولى خراج مصر بعد سنة خمسين ومائتين ٠٠ » (٥٤) . وقد عرف المال الهلالى فى أول الأمر بالمرافق والمعاون ، ولكن كثيرا من الحكام الذين تعاقبوا على مصر رغبوا عن المال الهلالى ، لما فيه من خروج على الشرع ، وتحميل الناس والرعايا أكثر من طاقتهم . ومن هؤلاء أحمد بن طولون الذى اسقط المرافق والمعاون بعد أن بلغت حصيلتها فى مصر على عهده مائة ألف دينار كل سنة . ويمضى المقرئى فى هذا البيان الطريف ، فيقول أن الأموال الهلالية أعيدت فى أيام الدولة الفاطمية عندما ضعفت الدولة واهتز كيانها الاقتصنادى واشتدت حاجتها الى المال . وظلت هذه الأموال قائمة حتى ألغاه صلاح الدين ، وكتب عنه القاضى الفاضل مرسوما بذلك (٥٥) .

ومع قيام دولة سلاطين المماليك عاد المال الهلالى الى الظهور تحت اسم « الحقوق والمعاملات » . على أن بعض سلاطين المماليك - اعتبرارا من الظاهر بيبرس - اتجهوا نحو إبطال هذه المكوس وأن كان يبدو أن إبطالها تم تدريجيا . ويذكر المقرئى « أن آخر ما أدركنا إبطاله ضمان الاغانى وضمان القراريط فى سنة ثمان وسبعين وسبعمائة على يد الملك الأشرف شعبان ابن حسين » (٥٦) ويشرح المقرئى ضمان الاغانى ، فيصفه أنه كان بلاء عظيما

وأنه عبارة عن أخذ مال — أو ضريبة — من النساء البغايا ، فإذا دفعت أحداهن المال المقرر إلى الضامنة ، وسجلت اسمها عندها ، لا يستطيع أحد منعها من مزاوله الفاحشة • ومن ناحية أخرى ، كان لا يجوز لأحد إقامة فرج باغان دون دفع رسوم معينة لضامنة الاغانى « ومن فعل فرجا باغان أو نفس امرأته من غير إذن الضامنة حل به بلاء لا يوصف » أما ضمان القراريط فيعبر عنه المقرئى بأنه كان يؤخذ من كل من باع ملكا ، عن كل ألف درهم عشرون درهما (٥٧) •

أما عن الصناعة ، فيستفاد مما ذكره المقرئى فى سياق وصفه لأسواق القاهرة تنوع الصناعات وكثرتها مع جودتها • ومن أهم هذه الصناعات صناعة الشمع الذى كان يباع بسوق الشماعين ، وصناعة المعادن — ومنها الحلى الدقيقة — مثل « الخواتيم وفصوص وأساور النسوان وخلاخيلهن وغير ذلك » وكانت تباع فى سوق القفصيات حيث كان يضعها الباعة فى أقفاص صغار من حديد مشبك ليعاينها المشترون • ويرتبط بالمعادن أيضا صناعة الاسلحة — كالقسنى والتشاب والزرديات — وكانت كلها تباع بسوق السلاح • أما المهاميز فكانت تصنع وتباع بسوق المهامزين • ويقول المقرئى أنه أدرك الناس « وهم يتخذون المهماز كله — قالبه وسقطه — من الذهب الخالص ، ومن الفضة الخالصة » (٥٨) هذا عدا سوق الخراطين الذى كانت تصنع وتباع فيه السكاكين ونحوها (٥٩) •

كذلك انتعشت فى مصر فى ذلك العصر صناعة التكفيت وهى تطعيم معدن بمعادن آخر • ووجد لهذا الصناعة بالقاهرة سوق كبير هو سوق الكفتيين ، وصفه المقرئى ، فقال ان به « عدة حوائث لعمل الكفت ، وهو ما تطعم به اوائى النحاس من الذهب والفضة • وكان لهذا الصنف من الأعمال بديار مصر رواج عظيم ، وللناس فى النحاس المكفت رغبة عظيمة • فلا تكاد دار تخلو بالقاهرة ومصر من عدة قطع نحاس مكفت • ولا بد أن يكون فى

شورة العروس دكة نحاس مكفت \* والدكة عبارة عن شيء يشبه السرير يعمل من خشب مطعم بالعاج والابنوس ، أو من خشب مدهون ، وفوق الدكة دست طاسات من نحاس أصفر مكفت بالفضة ٠٠ (٦٠) .

ومثل هذا يقال عن صناعة الجلود ، فقد وصف المقرئى سوق اللجيمين بالقاهرة فقال أنه كانت تصنع وتباع فيه « آلات اللجم ونحوها مما يتخذ من الجلد ، ويرتبط بها السروج التى كانت تصنع من أصفر وأزرق \* أما القضاة ورجال العلم والدين فكانوا يفضلون السروج التى تصنع من الجلد البلغارى الأسود » ومن الجلد البلغارى أيضا كانت تصنع الأخفاف الممتازة التى يلبسها السلطان والأمراء فى اقدامهم (٦١) .

أما صناعة الأخشاب فقد تنوعت ، فمنها ما يرتبط بالابواب والنوافذ ومنابر المساجد ومعظمها كان يحلى بالحفر ، ومنها ما يرتبط بالصناديق والأسرة والخزائن - وكثير منها مطعم بالعاج - وكانت تباع فى سوق الصناديقين بالقاهرة (٦٢) .

واشتهرت فى مصر عدة مراكز لصناعة المنسوجات والاقمشة ، منها تنيس ودمياط \* ويصف المقرئى تنيس فى صدر الاسلام بأنها كانت مدينة كبيرة « بها يحاك ثياب الشروب التى لا يصنع مثلها فى الدنيا ، كما يصنع فيها للخليفة ثوب يقال له البدنة ، لا يدخل فيه من الغزل - سداء ولحمة - غير أوقيتين وينسج ياقية بالذهب بصناعة محكمة لا تحوج الى تفصيل ولا خياطة \* \* وليس فى الدنيا طراز ثوب كتان ، يبلغ الثوب منه - وهو ساذج بغير ذهب - مائة دينار عينا غير طراز تنيس ودمياط » (٦٣) \* وأما الثياب المصنوعة فى الاسكندرية فقد وصفها المقرئى بأن « لا نظير لها ، وتحمل الى أقطار الأرض » (٦٤) \* وتشهد أسماء بعض الأسواق فى عصر المقرئى - كسوق الجوخيين وسوق الشرايشيين ، وسوق الحريريين وسوق الغرايين \* على نشاط وتجارة الاقمشة وما يرتبط بها من ملابس وفراء وأجواخ (٦٥) .



وهناك صناعات أخرى غذائية متفاوتة الأهمية ، اشار اليها المقريزي ضمن تتبعه للنشاط الاقتصادي في مصر . ولعل أهم هذه الصناعات صناعة السكر . يذكر المقريزي أنه كان في سمهود سبعة عشر معصرة لعصير القصب كما كان في ملوى عدة معاصر (٦٦) وكان يرتبط بهذه المعاصر - التي انتشرت في كافة أنحاء البلاد - مطابخ لصناعة السكر الذي اشتهر الاقبال على استهلاكه نتيجة لحياة الترف التي اشتهرت بها مصر في تلك العصور . لا أدل على كثرة استهلاك السكر لعمل الحلوى عندئذ ، مما ذكره المقريزي من أن استهلاك السكر على أيام السلطان الناصر محمد بن قلاوون بلغ في شهر رمضان وحده - من عام ٧٤٥ هـ - ثلاثة آلاف قنطار ، قيمتها ثلاثون ألف دينار ، منها ستون قنطارا كل يوم أيام رمضان برسم الدور السلطانية (٦٧) .

ومهما يكن للزراعة والصناعة من شأن في الحياة الاقتصادية في مصر على عصر سلاطين المماليك ، فانه مما لا شك فيه أن التجارة كانت المصدر الاول للثراء الكبير الذي اتصف به ذلك العصر ، والذي مكن سلاطين المماليك من تحقيق مشاريعهم الكبرى في الخارج والداخل . ويشير المقريزي - بين ثنايا كتاباته - الى مدى عناية سلاطين المماليك بتشجيع التجارة عن طريق تأمين الطرق ، وتوفير السلامة للتجارة ، وإقامة المؤسسات التجارية في المدن لينزل فيها التجار الوافدون على البلاد ، ويباشرون منها نشاطهم ومعاملاتهم التجارية . من ذلك ما يذكره المقريزي من تودد السلطان المنصور قلاوون الى القوى الاسلامية في حوض البحر الاحمر - مثل ملوك اليمن وأمرأء الحجاز - واکرامهم وأرسال الهدايا اليهم ، ليسهلوا مرور التجار ببضائعهم الى مصر . (٦٨) هذا بالإضافة الى ما يذكره المقريزي عن حرص سلاطين المماليك على سلامة طرق التجارة وتأمينها ، حتى أنه عندما اشتد القتال في صحراء عيذاب بين عرب جهيئة وعرب رفاة ، وادرك السلطان المنصور قلاوون ما يترتب على ذلك من تهديد لأمن القوافل التجارية المتجهة من عيذاب

الى وادى نهر النيل ، اصدر السلطان أوامره الى الشريف علم الدين صاحب  
سواكن « بأن يوفق بيتهم ولا يعين طائفة على أخرى ، خوفا من فساد  
الطريق » (٦٩) .

وهناك اشارات عديدة فى مختلف مؤلفات المقرئى توضح دور مصر  
فى التجارة العالمية ، وانها كانت مقصد التجار من الشرق والغرب \* من ذلك  
ما يقوله من أن تجار الهند واليمن والحبشة كانوا يردون فى البحر الى  
عيذاب ، ثم يسلكون صحراء مصر الشرقية الى قوص ، ومنها يتجهون  
فى النيل الى القاهرة يحملون احمال البهار كالفرقة والغفل ونحو ذلك (٧٠)  
ويبدو أن طريق عيذاب — قوص اُهمل بعد طرد الصليبيين من الشام وزوال  
خطرهم عن شمال البحر الاحمر ، فصارت المتاجر تأتى فى البحر الاحمر الى  
القازم ، ومنها بطريق القوافل الى القاهرة \* أما من ناحية الجنوب ، فكان ثغر  
مصر الرئيسى على النيل مدينة أسوان التى قال عنها المقرئى أن «بها تجارات  
وبضائع تحمل منها الى النوبة » (٧١) على أن ثغر أسوان لم يكن باب مصر  
الوحيد على افريقية فى ذلك العصر وانما كانت هناك نسبة كبيرة من تجارة مصر  
مع غرب افريقية وبلاد السودان الغربى وافريقية الوسطى ، تصل الى مصر  
بالقوافل عن طريق الصحراء الغربية الى قوص او الى الجيزة \* وهناك طريق  
شهير كان يسلكه الحجاج والتجار من بلاد السودان الغربى الى مصر — هو  
طريق غات — يبدأ من مدينة غات فى حوض نهر النيجر ، وينتهى عند الاهرام  
بالجيزة \* وقد عرف تجار تلك الجهات باسم الكارم او الكارمية نسبة  
الى مملكة الكارم ، كما عرفوا باسم التكرور نسبة الى مملكة التكرور ، وهما  
من ممالك السودان الغربى الإسلامية ، فى ذلك العصر (٧٢) وكان هؤلاء  
التجار يجلبون الى دولة سلاطين الممالك بضاعة من أخطر البضائع التى  
قامت عليها عظمة دولة واستمدوا منها ثروتهم ، وهى التوابل والغفل والبهار  
والبخور والقرنفل \* وكلها أصناف اشدت تهافت الاوربيين عليها ، ودفع  
فيها التجار الغربيون الاثمان المرتفعة (٧٣) \* يقول المقرئى « كان تجار



الكارم بمصر حينئذ في عدة وافرة ، ولهم أموال عظيمة » . كذلك أشار المقرئ إلى أن سلاطين المماليك كانوا يقتضون المال منهم أحيانا « إذا اضطرتهم الظروف إلى ذلك » (٧٤) . ولا أدل على الزيادة - حجم جالية التكاثر بمصر من أنهم اُبتنوا مدرسة للمالكية عرفت بمدرسة ابن رشيق ، غدت مركزا لطلاب العلم الوافدين من بلاد التكرور . ويذكر المقرئ أن الخيرين من أثرياء التكاثر اعتادوا أن يبعثوا لتلك المدرسة بالمال والتبرعات (٧٥) .

ومن ناحية أخرى ، فإن بعض التكاثر في مصر كانوا على درجة شديدة من الفقر ، وهؤلاء حظوا بعطف سلاطين المماليك ، حتى أن المقرئ ذكر أن الملك السعيد بركة خان - ابن السلطان الظاهر بيبرس - « عمل للتكاثر خوفا من حضره كثير من أهل الخير » (٧٦) .

أما تجارة مصر مع أوروبا ودول حوض البحر المتوسط ، فكانت أهم ثغورها دمياط والاسكندرية . وقد ظلت دمياط ميناء مصر الأول على البحر المتوسط - أو بحر الروم - طوال الشطر الأول من العصور الوسطى ، الأمر الذي عرضها لعدة هجمات صليبية ، وبخاصة بعد طرد الصليبيين من الشام . ويذكر المقرئ أنه بعد حملة لويس التاسع على مصر - وهي الحملة التي انتهت بسقوط الدولة الأيوبية وقيام دولة سلاطين المماليك في منتصف القرن السابع الهجري ( الثالث عشر للميلاد ) - « اتفق أرباب الدولة بمصر - وهم المماليك البحرية - على تخريب مدينة دمياط ، خوفا من مسير الفرنج إليها مرة أخرى ، فسيروا إليها الحجارين والفعلة ، فوقع الهدم في أسوارها يوم الاثنين الثامن عشر من شعبان سنة ثمان وأربعين وستمئة ، حتى خرجت كلها ومحيت آثارها » (٧٧) وقد شيدت مدينة دمياط الجديدة في الداخل - بعيدة عن شاطئ البحر - فتقف المراكب التجارية بحدائها « وينقل ما فيها من البضائع في مراكب نيلية تعرف عند أهل دمياط بالجروم ، وأحدها جرم » (٧٨) .



ويبدو أن هذا الاجراء لم يؤثر فى مكانة دمياط التجارية فاستمرت تقصدها سفن التجار الاوروبيين ، ووجدت بها جاليات كبيرة لهم ، حتى أخذت الاسكندرية تحل محلها تدريجيا ، لتصبح فى القرن التالى ميناء مصر الاول على البحر المتوسط . وقد زار المقريزى دمياط وأعجب بمنشآتها ، وقال ان دمياط الجديدة المستحدثة « صارت بلدة كبيرة ذات أسواق وحمامات وجوامع ومدارس ومساجد ، ودورها تشرف على النيل الاعظم ، ومن ورائها البساتين . وهى احسن بلاد الله منظرا » (٧٩) .

وأما الاسكندرية فقد وصفها المقريزى بأنها « من أعظم مدائن الدنيا » وأفاض فى سرد تاريخها القديم منذ الاسكندر الاكبر . وقد ازدادت مكانة الاسكندرية التجارية فى القرن الثامن الهجرى - الرابع عشر للميلاد - مما عرضها للحملة الصليبية التى شنها عليها بالرس لـرزجنان ملك قبرص سنة ٧٦٧ هـ ( ١٣٦٥ م ) . ومع ذلك فإن هذه الحملة لم تؤثر فى مكانة الاسكندرية بل على العكس ضاعفت من عناية سلاطين المماليك بها وتحولت الى نيابة يحكمها نائب عن السلطان بعد أن كانت ولاية على رأسها وال . وعلى أيام المقريزى فى القرن التاسع الهجرى - الخامس عشر للميلاد - شهدت الاسكندرية ازهى أيامها بسبب رواج تجارتها ، وصارت تقصدها سفن التجار البنادقة والجنوية والبيازنة وغيرهم (٨٠) .

وقد فضل التجار الاوربيون الإقامة فى المدن التجارية والثغور ، حيث كان لكل جالية أجنبية قنصل يشرف على مصالح افراد الجالية ، كما اتخذت كل جالية لنفسها فندقا ينزل فيه افراد الجالية . وتمتع التجار الاوربيون داخل فنادقهم بقدر كبير من الحرية ، فسمحت لهم حكومة دولة سلاطين المماليك باستحضار الخمر اللازمة لاستهلاكهم وانزالها فى فنادقهم ، بعد دفع الضرائب الجمركية المستحقة عليها . ويبدو أن التجار الاوربيين أسرقوا فى استحضار الخمر ، إذ يروى المقريزى ان السلطان الصالح اسماعيل حاول ( م ٢٠ - تاريخ الاسلام )

منعهم من الحضار الخمون الى ثغر الاسكندرية • ولكن حاكم الثغر اعترض على هذه الفكرة وقال ان الضرائب التى تحصل فى المسة من تلك الخمر تبلغ اربعين الف دينار (٨١) •

هذا عن التجارة الخارجية ، أما التجارة الداخلية ، فى ضوء كتابات المقرئى ، فمن الواضح انها انتعشت فى عصر سلاطين المماليك لارتباطها بالتجارة الخارجية من ناحية ، وبحالة الرواج الاقتصادى الذى شهدته البلاد فى عصر سلاطين المماليك من ناحية أخرى • وتشهد على ذلك كثرة الاسواق والقياسر التى عددها المقرئى ووصفها أوصافاً تنم عن الانتعاش والازدهار والرواج الذى صار مضرباً الامثال • ويكاد المقرئى لا يذكر مدينة من مدن مصر الا ويشيد بأسواقها المعاصرة • فاذا تعرض المقرئى لاسواق القاهرة ، أسهب فى تعدادها ، وأفاض فى وصفها ، معبراً ليس فقط عن تاريخ كل سوق بل أيضاً عما رآه بنفسه بوصفه شاهد عيان •

من ذلك ما يقوله المقرئى فى وصف سوق القصبية: « وقد أدركت هذه المسافة بأسرها عامرة الحوانيت ، غاصة بأنواع المأكول والمشارب والامتنعة ، تبهج رؤيتها ، ويعجب الناظر هيئتها ، ويعجز العاد عن احصاء ما فيها من الانواع ، فضلاً عن احصاء ما فيها من الاشخاص » (٨٢) وإذا تكلم المقرئى عن القياسر ، اشار الى جمال بنائها ، وكثرة ما فيها من حوانيت وتنوع ما فيها من بضائع (٨٣) أما الفواكه على اختلاف أنواعها - سواء المحلية او الواردة من بلاد الشام ، فقد خصص لها فندق دأر التفاح - تجاه باب زويلة - وبه « عدة حوانيت تباع فيها البفاكهة ، تذكر رؤيتها وشم عرفها الجنة الطيب وحسن منظرها وتأنق الباعة فى تنزيدها واحتفائها بالرياحين والازهار ، وما بين الحوانيت مسقف بحيث لا يصل الى الفواكه حر الشمس ••• » (٨٤) وقد شيدت للتجار المسلمين الوافدين من خارج البلاد الوكالات والخانات لينزلوا فيها ومنعهم بضائعهم واموالهم تحفظ فيها ، حتى ينجزوا معاملاتهم •



ومن أشهر هذه الوكالات في عصر المقریزی وكالة قوصون ، التي يقول فيها « هذه الوكالة في معنى الفنادق والخانات ، ينزلها التجار ببضائع بلاد الشام من الزيت والشيرج والصابون والادبس والفسق والمجوز واللوز والخرنوب والرب ونحو ذلك • وقد أدركنا هذه الوكالة • وان رؤيتها من داخلها وخارجها لتدهش لكثرة ما هنالك من أصناف البضائع وازدحام الناس ، وشدة أصوات العتالين عند حمل البضائع ونقلها لمن يبتاعها • » (٨٥) •

هذه هي بعض الملامح التي نستخلصها من كتابات المقریزی عندما يصف النشاط الاقتصادي ومظاهره في مصر الإسلامية ، وبخاصة في عصر سلاطين المماليك • على أن المقریزی لم يقف عند ذلك الحد ، وإنما انتقد كثيرا من الأوضاع الاقتصادية التي لمسها في عصره ، والتي لم يرض عنها واعتبرها مظهرا للتردي وسببا للفساد الذي أخذ يستشري على أيامه • ذلك أن المقریزی المؤرخ - كما سبق أن أشرنا - عايش فترة انتقال خطيرة في تاريخ دولة سلاطين المماليك ، فرأى آيات من أمجاد هذه الدولة - سجلها بأمانة والخلص - ورأى بذور الخلل ، وقد أخذت تتطرق الى أجهزة الدولة ، وعلى رأسها الجهاز الاقتصادي • وكان أن حرص على أن يضع يده على الداء ويصف العلاج ، فعبر بأمانه عن أسباب الخلل الاقتصادي ، وانتقد بشدة كثيرا من الأوضاع التي رآها بعينيه ولمسها بنفسه •

وإذا كان صدق الحاسة الاقتصادية المقریزی ، جعله يدرك خطورة العامل الاقتصادي وأهميته في تشكيل حياة البلاك والنعاك ، فإن هذه النظرة الثاقبة بدت أشد ما تكون تركيزا ووضوحا في كتابه « اغاثة الامة بكشف الغمة » • ذلك أن المقریزی دون كتابه هذا من منطلق اقتصادي بحت ، وفي ظل ظروف اقتصادية قاسية ، ومن واقع أزمة خانقة عايشها وقاسى منها ، ودفع فيها ثمنا باهظا ترك أعماق الاثر في نفسيته ووجدانه • ونعني بهذه الازمة المجاعة التي حلت بمصر ، واستمرت بصفة متقطعة بين سنتي ٧٩٦ ،



٨٠٨ للهجرة ، وما صاحبها من انتشار الطاعون فى البلاد ، وهى الوباء الذى ذهب صحبته آلاف الناس ، ومن جملتهم ابنة المقرئى ووحيدته . وهكذا فان المقرئى عندما عالج سوء الحالة الاقتصادية فى كتابه « اغاثة الامة » وبحث فى اسباب الداء ، وفقش عن الدواء ، انما كان يكتب بأحاسيسه ، ويسجل ما رآه بعينه ، وما أحسنه بفؤاده ، وليس فقط ما سمعه بأذنيه .

وقد بدأ المقرئى كتابه هذا (٨٦) بالإشارة الى أن من أجل نعم الله - عز وجل - على الانسان أن ينير بصيرته ويلهمه العلم والحكمة ، ليبين للناس اسباب ما نزل بهم من محن ، ويعرفهم كيف يكون الخلاص منها . ثم يوضح ذلك فيقول ان المحنة التى سبقت الإشارة إليها ، والتى تحت وطأتها وضع كتابه هذا - طال أمدها - وحل فيها بالناس من انواع البلاء والعذاب ما لا يوصف ، حتى ظن بعضهم أن لا أمل فى الخلاص منها . ويصف المقرئى هؤلاء القانطين بأنهم « بأسباب الحوادث جاهلون ، ومن روح الله آيسون » . ومن هذا المنطلق استهدف المقرئى من تأليف كتابه « اغاثة الامة » أن يوضح حقيقتين كبيرتين : -

الاول : « الأسباب التى نشأ منها هذا الامر العظيم ، وكيف تمادى بالبلاد والعباد هذا المصاب الشنيع » .

والثانية : « ما يزيل هذا الداء ويرفع البلاء » .

ويحاول المقرئى أن يخفف من وقع الأزمة على معاصريه ، فيوضح أن الانسان كثيرا ما يبالغ فى الازمات التى يعانى منها فى حاضره ، ويتصورها أثقل وطأة من كوارث الماضى ، كما يتوهم المستقبل أنضل من الحاضر « فلذلك » يزال الحاضر أبدا منقوصا حقه مجدوبا قدره ، لان القليل من شره يرى كثيرا . . . وبهذه العبارة يضعنا المقرئى أمام حقيقة كثيرا ما تغيب عنا ، وهى اننا نبالغ فى الصعوبات التى نواجهها فى حاضرننا لانها مالموسة ،

ونتصورها أفدح مما تعرض له السابقون في الماضي ، وأنه لا يمكن أن يحدث في المستقبل ما يماثلها في قسوتها • ولذا فإن الحاضر دائماً « منقوصاً حقه مجحوداً قدره » على حد تعبيره •

ويخلص من ذلك إلى أن الأزمة المعاصرة التي دفعتها إلى الكتابة ليست الأولى من نوعها في تاريخ مصر وأهلها، وليست بحال من الأحوال أشد وأقصى من غيرها ، وإن بدت كذلك في نظر المعاصرين • ذلك أن ( القليل من المشاهدة أرسخ من الكثير من الخبر ، إذ مقاساة اليسير من الشدة أشق منى النفس من تذكر الكثير مما سلف منها ٠٠ ) ( ٨٧ ) •

والكى يبرهن على سلامة وجهة نظره يتتبع الازمات الاقتصادية التي حلت بمصر منذ أقدم العصور • ويرجع بذلك إلى ما قبل طوفان نوح عليه السلام ، ويتدرج إلى أن وصل إلى الأزمة الطاحنة التي حلت بالبلاد زمن يوسف الصديق عليه السلام • وفي ظل الاسلام حدثت أول أزمة اقتصادية بمصر في سنة سبع وثمانين للهجرة .، ووالى مصر يومئذ هو عبد الله بن عبد الملك بن مروان - الذى وليها من قبل ابيه الخليفة عبد الملك - « فتشأَم به الناس ، لانه أول غلاء وأول شدة رآها المسلمون بمصر » •

ومنذ الفتح العربى الاسلامى لمصر حتى أيام المقرئى نفسه ، تعدد هذا المؤرخ نحواً من عشرين أزمة اقتصادية ، تفاوتت في شدتها ، أرجع معظمها إلى قصور نهر النيل وعدم وفائه وانخفاض مستوى الفيضان • وأرجع القليل منها إلى كثرة الاضطرابات ، وتعدد الفتن ، وعدم الاستقرار والأمن ، بسبب المصادمات بين طوائف الجند والامراء، وما صاحب ذلك من نهب الاسواق واختلال الاوضاع الاقتصادية ( ٨٨ ) وفي جميع الحالات وصف المقرئى بإيجاز ما كان يحدث في تلك الازمات أو الغلوات من ارتفاع في الاسعار ، ونقص في الاقوات ، وما كان يصحب ذلك غالباً من انتشار الطاعون والوبئة الفتاكة، مما يزيد من وقع البلاء •

ومما يسترعى الانتباه أن المقرئى عندما عدد فى كتابه « اغاثة الامة » ما حل بمصر من الغلوات (٨٩) وما نجم عن هذه الغلوات من محن وأوبئة ، فإنه لم يشر الى الوباء الاسود الذى انتشر بمصر سنة ٧٤٩ هـ ( ١٣٤٩ م ) وهو وباء عالمى عرف فى مصادر تاريخ العصور الوسطى باسم « الموت الاسود » Black Death . ويعلل الاستاذان الجليلان المذان قاما بتحقيق كتاب « اغاثة الامة » ذلك بأن المقرئى قصر بحثه فى هذا الكتاب على اخبار الاربنة الناجمة عن أسباب داخلية - قصور النيل وسوء الحكم فى مصر - فى حين أن وباء سنة ٧٤٩ هـ كان خارجى المصدر ، وفد على البلاد نتيجة العدوى التى زحفت من الشرق الاقصى على امتداد الطرق التجارية المتجهة غربا . واستمر هذا الوباء - الذى اجتاح الشرق الاوسط وأوربا - نحواً من قرنين من الزمان حصداً فىهما عدداً يترواح بين ثلث ونصف سكان البلاد التى انتشر فيها (٩٠) .

ومع ذلك فإن المقرئى تعرض لهذا الوباء بالتفصيل فى موضع آخر من مؤلفاته ، فقال فى كتابه « السلوك لمعرفة دول الملوك » عن أثر هذا الوباء (٩١) « ٠٠٠ وكان يموت بالقاهرة ومصر ما بين عشرة آلاف الى خمسة عشرة ألف الى عشرين ألف نفس فى كل يوم ٠٠٠ وكانت الحفرة يدفن فيها الثلاثون والأربعون وأكثر ٠٠٠ وعم مع ذلك غلاء الدنيا جميعا ٠٠٠٠ » .

ومات الفلاحون بأسرهم فلم يوجد من يضم الزرع . وزهد أرباب الاموال فى أموالهم وتوقفت الاحوال بالقاهرة ومصر . وأبطل كثير من الناس صناعاتهم وانتدبوا للقراءة امام الجنائز ٠٠٠٠ وبطلت الافراح والاعراس من بين الناس ٠٠٠ وفى ذلك قال بعض الشعراء المعاصرين : -

فهذا يوصى بأولاده	وهذا يودع اخوانه
وهذا يهوى أشغاله	وهذا يجهز اكفانه
وهذا يصالح أعداءه	وهذا يلاطف جيرانه



وفى تتبعنا للمقريزى وهو يسرد اخبار الازمات الاقتصادية والغلات التى حلت بمصر نلمح اشارات عابرة بين ثنايا السطور توضح ما كان يتمتع به هذا المؤرخ من حاسة تاريخية مرهفة، وقدرة على تلمس الظواهر الاقتصادية وتحليلها والربط بينها \* فهو لا يقتصر على السرد ، وانما يعلق احيانا - بقدر ما يسمح به حجم كتابه الموجز - على الاحداث ، مبديا ما يرتبط بها من مؤشرات اقتصادية متنوعة \* ومن ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - أن المقريزى أبدى الملاحظات الآتية : -

١ - أن قصور النيل كان يصحبه قورا الغلاء وارتفاع الاسعار ، وكانت أسعار صرف العملة أول ما يتأثر بهذه التطورات \* يقول المقريزى فى حديثه عن الغلاء الذى حدث سنة ٣٨٧ هـ ما نصه « فارتفعت الاسعار ، ووقفت الاحوال فى الصرف ، فان الدراهم المعاملة (٩٢) كانت تسمى يومئذ بالدراهم الزائدة والقطع ، فتعنت الناس فيها \* وكان صرف الدينار ستة وعشرين درهما منها \* فتزايد سعر الدينار الى ان كان فى سنة سبع وتسعين كل اربعة وثلاثين درهما بدينار \* وارتفع السعر وزاد اضطراب الناس ، وكثر عندهم فى الصرف ٠٠٠٠ »

٢ - وكما هى العادة - فى كل زمان ومكان - كثيرا ما كان التجار والباعة يستغلون فرصة الغلاء لتحقيق مكاسب ضخمة \* من ذلك ما يذكره المقريزى عند وصفه للغلاء الذى حدث سنة ٦٩٦ هـ على عهد السلطان المعادل كتبغا « وكثرت ارباح التجار والباعة ، وازدادت فوائدهم ، فكان الواحد من الباعة يستفيد فى اليوم المائة والمائتين، ويصيب الاقل من السوق ربحا فى اليوم ثلاثين درهما \* وكذلك كانت مكاسب ارباب الصنائع ، واكتفوا بذلك ، طول الغلاء ٠٠ » ولم يفت المقريزى أن يوضح مدى ما أصاب هؤلاء المستغلين من بلاء أنزله الله بهم - عقوبة لهم - حتى « اصيب جماعة كثيرة ممن ربح فى الغلال - من الامراء والجند وغيرهم فى مدة الغلاء ، اما فى نفسه بأففة من الآفات ، أو

باتتلاف ماله التلف الشنيع ، حتى لم ينتفع به . » (٩٣) .

٣ - ان بعض هذه الغلوات بلغ درجة من القسوة والشدّة جعلت الناس يأكلون المقطط والكلاب « حتى قلت الكلاب ، فبيع الكلاب ليؤكل بخمسة دنانير » بل يذكر المقرئ ان الحال تزايد الحيانا « حتى أكل الناس بعضهم بعضا ، وتحرز الناس ، فكانت طرائف تجلس بأعلى بيوتها ، ومعهم سلب وحبال فيها كلاب . فاذا مر بهم أحد القوما عليه ونشده في أسرح رقت رش رسوا لحمه والكلوه » (٩٤) ويقول في وصف غلاء سنة ٥٩٦ هـ « وعدم القوت حتى أكل الناس صغار بنى آدم من الجوع فكان الاب يأكل ابنه مشويا ومطبوخا ، والمرأة تأكل ولدها » (٩٥) ومهما يكن في هذه الأوصاف من مبالغة غير مستساغة ، فانها تشير الى مدى قسوة تلك الازمات .

٤ - لم يفت المقرئ أن يشير الى أن هذه التنكبات الاقتصادية التي حلت بالناس منذ أقدم العصور « انما تحدث من آفات سماوية » وان الله سبحانه وتعالى جعلها عقوبة للبشر « اذا خالفوا أمره ، واتوا محارمه ، أن يصيبهم بذلك جزاء بما كسبت أيديهم » (٩٦) ويبدو أن هذا التعليل كان بمثابة التفسير الاولى الذى حاول به المعاصرون - حكاما ومحكومين - تعليل المحن التي نزلت بهم . ولذلك كثيرا ما كان الناس في تلك الازمات يعلنون توبتهم ، فيكثر من الصلاة ، كما يلجأ الحكام الى اصدار الأوامر باراقة الخدور وتحريم تعاطيها في مختلف انحاء البلاد ، اظهارا للتوبة (٩٧) .

٥ - ولكن الشعب - مع ايمانه بالله وقضائه - لم يعف الحكام من مسؤوليتهم ازاء هذه المحن . وكان يحدث في كثير من الحالات أن تثار الرعية (٩٨) وقد حدث ايام الغلاء سنة ٧٩٨ هـ أن هدد العوام المحتسب ، فاضطر الى الانقطاع في بيته لا يجرؤ على مغادرته خوفا من العوام . وقد تخوف السلاطين من غضبة العوام فلجأ بعضهم عند حدوث غلاء الى الامر بجمع الفقراء ونوى الحاجات وتوزيعهم على الاغنياء والامراء ، بحيث يلتزم

كل منهم بإطعام عدد معين (٩٩) وفي الغلاء الذي حدث سنة ٧٧٦ هـ ، أمر السلطان الأشرف شعبان « بجمع الفقراء . وشرقيهم على الأمراء ومياسير التجار » (١٠٠) .

ومع أن المقرئ يؤمن بأن المحن والكوارث الاقتصادية هي « عادة الله تعالى في الخلق ، إذا خالفوا أمره واتوا محارمه » ومع أنه نص صراحة في كل أزمة من الأزمات الاقتصادية أو المغلوات أن السبب الرئيسى في حدوثها هو نقص النيل وعدم وفائه ، إلا أنه عند تعليقه للأزمة المطاحنة التي عاصرها سنة ٨٠٦ هـ - والتي فيها ألف كتابه « اغاثة الامة » - أرجع حدوث هذه الأزمة الى « ثلاثة أشياء لا رابع لها » على تعبيره هي : (١٠١) .

اولا : السبب الاول - ويعتبره المقرئ « أصل الفساد » - هو ولاية المخطط السلطانية والمناصب العامة بالرشوة . ومن هذه المناصب ما هو جليل كالوزارة والقضاء ونيابة الاقاليم وولاية الحسبة ، الامر الذي جعل ولايتها « لكل جاهل ومفسد وظالم وباغ » . وكان يكفى أن يتوصل أحد هؤلاء الى بعض رجال حاشية السلطان ويعدده بمال للسلطان على ما يريد من الاعمال ، حتى يتسلم ما كان يؤمله من منصب جليل على وجه السرعة . وغالبا ما يتولى منصبه الجديد وليس معه من المال ما يؤديه للسلطان وحاشيته وفاء لوعده ، فيضطر الى الاستدانة ، ويمد يده الى اموال الرعية ، ويتعسف في ائصالها بالالتزامات ليحصل على ما يريد . فاذا كان صاحب الوظيفة متوليا عملا من أعمال الريف ، فانه يثقل كواهل الفلاحين بما يفرضه عليهم من ضيافات سنية وتقادم جليلة من الخيول والرقائق وغير ذلك . ثم يمضى المقرئ في شرحه وتعليقه ، فيقول انه لما دهى أهل الريف بكثرة المغارم وتنوع المظالم ، اختلت أحوالهم وهجروا الارض « فقلت مجابى البلاد ومتحصلها لقله ما يزرع بها ، وخلقوا أهلها ورحيلهم عنها ، لشدة الموطاة من الولاية عليهم » (١٠١)

ثانيا : أما السبب الثانى الذى ذكره المقرئ لهذه الأزمة التي عاصرها سنة ٨٠٦ هـ



فيقول انه غلاء الاطيان . ذلك أن خدم الامراء ووكلائهم « أحبوا مزيد القرية منهم ، ولا وسيلة أقرب اليهم من المال » فاستحضروا مسـتأجرى اراضى الامراء من الفلاحين وضاعفوا عليهم قيمة الايجارات عاما بعد عام ، حتى أن ايجار الفدان - بعد حوادث هذه الازمة - صار عشرة أمثال ما كان عليه . وهكذا تضاعفت تكاليف الزراعة ، فى الوقت الذى اشتدت وطأة الامراء وأصحاب الاقطاعات على « أهل الفلح وكثرت المغارم فى عمل الجسور وغيرها فخرّب بما ذكرنا معظم القرى ، وتعطلت أكثر الاراضى من الزراعة . فقلت الغلال وغيرها فخرّب بما ذكرنا معظم القرى ، وتعطلت أكثر الاراضى من الزراعة . فقلت الغلال وغيرها مما تخرجه الارض ، لموت أكثر الفلاحين وتشردهم فى البلاد من شدة السنين وهلاك الدواب »

ثالثا : أما السبب الثالث والاخير الذى علل به المقرئى حدوث تلك الازمة فهو رواج الفلوس . ويعنى بالفلوس هنا العملة النحاسية الصغيرة التى كثر استخدامها فى ذلك العصر ، حتى طغت على غيرها من اللانثير الذهبية والدرهم الفضية . يقول المقرئى أن « سنة الله فى خلقه وعادته المستمرة منذ كانت الخليفة الى أن حدثت هذه الحوادث » هى أن يكون الذهب والفضة فقط قاعدة التعامل بين الناس . ويعد دراسة مفصلة يأتى بها المقرئى عن أصل النقود وتطورها قبل الاسلام ، وفى ظل الاسلام (١٠٣) يختص مصر بفصل خاص ، يستهله بالقول بأن الذهب (١٠٤) ظل قاعدة التعامل الاقتصادى فى مصر « وسائر دولها جاهلية واسلاما » . وأما الفضة فكانت تستخدم فى مصر حليا وأوانى ، وقد يضرب منها الشيء القليل للمعاملات اليومية المحدودة التى تحتاج اليها البيوت . وقد تزايد أمر الدرهم الفضية منذ أيام الخليفة الفاطمى الحاكم بأمر الله . ومنذ ذلك الوقت ضربت الفضة نقودا فى مصر ، وازداد تداول الدرهم الفضية . وهكذا - حتى كان عهد السلطان الكامل محمد الايوبى ، فضربت سنة ٦٢٢ هـ دراهم مستديرة اطلق عليها اسم الكاملية - ثلثاها فضة والثلث نحاس . ولم تلبث هذه الدرهم أن حلت محل الذهب فى

التعامل ، وانتشر استعمالها في مصر والشام بقية العصر الايوبي ، ثم في عصر المماليك » وصارت المبيعات الجليلة تباع وتقوم بها ، واليها تنسب عامة اثمان المبيعات وقيم الاعمال ، وبها يؤخذ خراج الارضين واجرة المساكن وغير ذلك \* ، (١٠٥) .

وأما الفلوس النحاسية فيذكر المقرئ أنها خصصت للمحقرات من الأشياء ، أى للتعامل في الأشياء الثقافية التى لا تسمى فى قيمتها الى أن تباع بدرهم أو بجزء منه \* وقد كثر ضرب الفلوس منذ أيام الكامل الايوبي ، بحيث كان الدرهم الكامل يصرف بثمانية واربعين فلسا \* ومع تتابع الازمات ، اكثر سلاطين المماليك من ضرب الفلوس ، فكثرت وخف وزنها حتى صار التعامل بها منذ سنة ٦٩٥ هـ يتم بالميزان ، بحيث يكون الرطل منها بدرهمين » وكان هذا أول ما عرف بمصر من وزن الفلوس والمعاملة بها وزنا لاعداد \* (١٠٦) . وهكذا حتى كانت أيام السلطان الظاهر برقوق ، فكثرت من ضرب الفلوس النحاسية » وبعث الى بلاد الفرنجة لجلب النحاس الاحمر » لضربها ، واتخذ الاسكندرية دار ضرب لعمل الفلوس ، « فكثرت الفلوس بأيدي الناس كثرة بالغة ، وراجت رواجاً صارت من أجله هي النقد الغالب في البلد » .

هذه هي الأسباب الثلاثة التى علل بها المقرئ الأزمة الاقتصادية التى تعرضت لها مصر سنة ٨٠٦ هـ ، والتى دون كتابه « اغاثة الأمة » تحدث وطأتها \* وتحليل الاسباب التى ذكرها المقرئ لتلك الأزمة ، نجد أنه جمع بين أمرين : أولهما الأزمة الاقتصادية التى تعرضت لها البلاد سنة ٨٠٦ هـ ، وهذه حدثت مثل غيرها من « الغلوات » السابقة بسبب قصور النيل \* يقول المقرئ ما نصه « قصر مد النيل فى سنة ست وثمانمئة ، فشنع الأمر ، وارتفعت الأسعار ، حتى تجاوز ارباب القمح اربعمئة درهم ، وسرى ذلك فى كل ما يباع من مأكول ومشروب وملبوس \* وتزايدت أجرة الاجراء - كالبناء والفعلة وأرباب الصنائع والمهن - تزايداً لم يسمع بمثله فيما يقرب من هذا الزمن \*

أما الأمر الثانى فهو اختلال أوضاع الدولة اداريا واقتصاديا ، الأمر الذى جعل الأزمة لا تنفرج رغم زوال سببها الطبيعى المرتبط بنهر النيل .

ففى سنة ٧٠٧ هـ « جاء الغوث من عند الله تعالى ، فكثرت زيادة النيل ، وعم النفع به الأقاليم » ومع ذلك فإن الأوضاع ظلت سيئة على ما هى عليه ، مما جعل المقرئى يقول « ونحن الآن فى أوائل سنة ثمان وثمانمائة ، والأمر فيها من اختلاف النقود ، وقلة ما يحتاج اليه ، وسوء التدبير ، وفساد الرأى نقي غاية لامرمى وزاءها من عظيم البلاء وشنيع الأمر » (١٠٧) .

والواقع انه اذا كان قصور نهر النيل هو السبب الرئيسى فى الأخطوات ، والازمات التى تعرضت لها مصر فى عصر سلاطين المماليك - وقبل عصر سلاطين المماليك - الا أننا فى ضوء كتابات المقرئى نلمس أسبابا أخرى أخذت تبدو فى أفق القرن التاسع الهجرى ، الخامس للميلاد - أى على عصر المقرئى نفسه - أدت الى ارتباك اقتصاد البلاء وازدياد الغلاء . وهذه هى الاسباب التى ذكرها المقرئى ، واعتبرها أس الفساد وأصل البلاء .

وهنا ينبغى أن نشير الى الفارق الواضح بين السبب الطبيعى المرتبط بقصور النيل والذى كثيرا ما ترتبت عليه ازمات طاحنة - وبين الاسباب الاخرى التى فسر بها المقرئى سوء أوضاع البلاد والعباد سنة ٨٠٨ هـ . فالجانب الأول المرتبط بقصور النيل - مع قسوته وشدته وخطورة آثاره - يشكل سببا طارئا مؤقتا لا يلبث أن يزول بعد عام أو أكثر بارتفاع منسوب المياه فى نهر النيل ، وعندئذ يعود الرخاء ، وتعود الحياة الاقتصادية - وغير الاقتصادية - الى طبيعتها بالتدريج .

أما الاسباب الثلاثة التى ذكرها المقرئى ، وفسر فى ضوءها سوء الأوضاع سنة ٨٠٨ هـ فترجع فى جوهرها الى الفساد الذى أخذ يدب فى جسم الدولة بعد أن انحل نظامها وفقدت انزانها ودبت المشيخوخة المبكرة فى جسمها .



ولم تغب هذه الفوارق بين الجانبين عن المقرئ ، فيقول فى مقدمة كتابه « غائبة الامة » ما نصه « وبعد ، فانه لما طال أمد هذا البلاد المبين — يعنى أزمة ٨٠٦ — ٨٠٨ هـ وحل فيه بالخلق أنواع العذاب المهيين ، ظن كثير من الناس أن هذه المدة لم يكن فيها مضي مثلها ، ولا مر عى زمن شبهها ٠٠٠ ومن تأمل هذا الحادث من بدايته الى نهايته ، وعرفه من أوله الى غايته ، علم أن ما بالناس سوى تدبير الزعماء والحكام ، وغفلت عن النظر فى مصالح البلاد ، لا أنه كما مر من الغلوات وانقضى من السنوات المهلكات ، الا ان ذلك يحتاج الى ايضاح وبيان ويقتضى الى شرح وتبيان » (١٠٨) ٠

وهكذا ، فان المقرئ عندما يتخذ لكتابه عنوان « اغائبة الامة بكشف الغمة » فانما يقصد بالغمة أزمة ٨٠٦ — ٨٠٨ هـ . وعندما يحرص على سرد أخبار الغلوات ، والازمات الاقتصادية التى تعرضت لها مصر منذ فجر التاريخ ، فانه يفعل ذلك لاثبات حقيقة كبرى سيطرت على فكره وسعى لاثباتها ، هى أن أزمة ٨٠٦ — ٨٠٨ هـ تختلف فى أسبابها الجوهرية عن الازمات السابقة . فاذا كانت الازمات الاقتصادية التى تعرضت لها مصر منذ أقدم العصور ترتبط أساسا بقصور النيل وعدم وفائه وانخفاض مستوى الفيضان ، فان أزمة ٨٠٦ — ٨٠٨ هـ فى نظره ليست الا نتيجة اسباب رئيسى هى « سوء تدبير الزعماء والحكام وغفلت عن النظر فى مصالح البلاد والعباد » ٠

وقد سبق أن اشرنا الى أن المقرئ عاصر فترة انتقال خطيرة فى دولة سلاطين المماليك ، انتقال من المجد والسؤدد والنظام والانضباط والانتعاش الاقتصادى ، الى وضع أخسر — كثيرا ما يصاحب الدول فى خريف عمرها — ويتصف بالفساد والخلل الادارى والاقتصادى ، والتفكك الاجتماعى والخلقى . وقد انتقد المقرئ فى كتاباته ما صار اليه نظام المماليك فى أيامه من انحلال ، بعد أن انعدمت بينهم روح النظام والطاعة التى ميزت أسلافهم ، وحلت محلها روح التمرد والعصيان « فاستطار شرهم ، وتعدوا فى العتوطورهم ، حتى

خافهم أعيان أهل الدولة ٠٠٠ « (١٠٩) وبعد أن كان المماليك فى أوائل دولتهم مضرب المثل فى الانضباط وحسن النظام والطاعة ، صاروا على أيام المقرئى مصدر الفوضى وسوء النظام ، وصاروا ينتشرون فى الطرقات والاسواق لنهب الحوانيت ، وخطف العمائم ، وانتزاع الخيول من أصحابها . بل كانوا أحيانا يهجمون على النساء فى بيوتهم وفى الحمامات فيخطفونهن (١١٠) . وقد بلغ حنق المقرئى على ما صار إليه المماليك فى أيامه من فوضى وسوء خلق ونظام ، انه لم يتمالك نفسه فوصفهم بأنهم « ليس فيهم الا من هو اذن من قرد ، وألص من فاره ، وأفسد من ذئب » (١١١) .

ومن هذا المنطلق علل المقرئى سوء الاحوال الاقتصادية بمصر سنة ٨٠٨ هـ . فأرجع أصل الفساد الى عدم كفاية القائمين على شئون الدولة ، والمتولين لشئى وظائفها الكبرى ، لأن غالبيتهم تولى منصبه عن طريق الرشوة ، ولذا لم تتوافر فيهم الأهلية الكافية . بل أن وظائف الدولة صارت « مثال الأموال المملوكة يبيعها صاحبها اذا شاء ويرثها بعده صغار ولده ، وسرى ذلك حتى فى المدارس الجليلة وفى نظر الجوامع والمدارس ومشايخ التصوف . فيأنفس جدى ان بهرك هازل ! (١١٢) » .

ثم ان المقرئى انتهز فرصة تدوين حوارياته الكبرى المعروفة باسم « كتاب السلوك » للاثيان بأمثلة واقعية تثبت ما رده من آراء فى كتابه « اغاثة الأمة » عن عدم كفاية القائمين على شئون الدولة . من ذلك أنه أشار فى حوادث سنة ٨٠٨ هـ الى أن الوظائف العامة صار يليها غير أهلها عن طريق الرشوة ونفع الأموال ، حتى أن أحد باعة السكر استقر فى وظيفة حسبة مصر « فكان هذا من أشنع القبائح واقبح الشناعات !! » (١١٣) . ويؤكد المقرئى هذا المعنى مرة أخرى فى سرده لحوادث سنة ٨٣٥ هـ عندما يقول « غير أن الكفاءة غير معتبرة فى زماننا ، بحيث أن بغض السوق ممن نعرفه ولى كتابة السر بحماه على مال قام به ٠٠ « (١١٤) » ويلقى المقرئى بمسئولية



هذا كله على القائمين على أمر الدولة ، لأنهم لا يلتزمون بقرار « فتزايدت  
المضرة لكثرة التناقض وعدم الثبات على الأمر ، واستخفاف العامة براءيتها  
وقلة الاهتبال بما يرسم » (١١٥) ، بمعنى استخفاف الناس بالقانون .

وينتقل المقرئى - كما رأينا - الى سوء أوضاع الريف فى مصر ، لكثرة  
المظالم المتنوعة التى حلت بالفلاحين فى ظل النظام الاقطاعى ، وهو النظام  
الذى طبقة الممالك فى مصر بروح استغلالية متطرفة . ولم يقتصر الأمر  
على رفع قيمة اجارات الأراضى الزراعية ، بل تعدى ذلك الى تسخير الفلاحين  
فى كثير من الأعمال دون أجر ، وجمع أموال اضافية منهم « غير العادة  
أضعافا » (١١٦) وعند وصول المشد - المكلف بجمع الأموال الى القرية -  
توزع نفقات اقامته على الفلاحين من حيث الأكل والشرب ، وما تحتاج اليه  
سوايه من عقيق ، ويلزم الفلاح بكل ذلك قهرا ، مهما يبلغ فقره . وربما هرب  
الفلاح لضيق ذات يده ، فتلزم زوجته وأولاده بالمطوب ، وتضطر الى بيع  
ما لديها لشراء ما يلزم المشد من دجاج ولحم (١١٧) . وهكذا عاش الفلاحون  
فى عصر سلاطين الممالك « فى حال من المغارم معروفة » على حد قول  
المقرئى (١١٨) . وقد أدرك المقرئى ريف مصر وأهله على حال من الفقر  
والحرمان لا يعرفون معهما النقود ، فيشترون الكثير من حوائجهم ببعض  
الدجاج وبنخال الدقيق ، لأن « الغلال معظمها لأهل الدولة ، أولى الجاه  
وأرباب السيوف الذين تزايدت فى اللذات رغباتهم ، فخرّب معظم القرى  
لموت أكثر الفلاحين وتشردهم فى البلاد » (١١٩) . وبلغ الأمر من سوء  
معاملة الفلاحين فى ذلك العصر أنه كان لا يسمح لأحدهم بأن يلبس منزرا  
أسود أو يركب فرسا ، أو يتقلد سيفا ، أو حتى يحمل عصا مجلبة  
بالحديد (١٢٠) . وقد ترتب على سوء أوضاع الريف وكثرة المظالم التى  
حلت بأهله ، أن كثرت الهجرة من الريف وبخاصة الى القاهرة ، حتى نودى  
سنة ٨٢٧ هـ « بخروج أهل الريف من القاهرة ومصر الى بلادهم فلم يعمل  
بذلك » (١٢١) .



وأخيرا يأتى المقريزى بالسبب الثالث الذى علل به للخلل الاقتصادى وارتفاع الأسعار سنة ٨٠٨ هـ ، وهو كثرة الفلوس النحاسية ، والاعتماد عليها كنقد أساسى ، واستعمالها فى المعاملات المالية الكبرى ، دون الذهب والفضة أو بعبارة أخرى دون الدينار والدرهم • ومهما يقال فى الفلوس فهى دون شك عملة رديئة لأنها معدن رخيص ، اذا قورنت بالنقود الذهبية والفضية ، ولذا نستطيع نقول ان المقريزى سبق عالم الاقتصاد الانجليزى جريشام بنحو قرن من الزمان ، عندما أعلن قانونه الشهير بأنه اذا وجدت فى السوق عملتان احدهما رديئة والاخرى جيدة ، فإن العملة الرديئة تطرد العملة الجيدة من السوق •

ثم ان المقريزى يتهم الحكام باثارة ظاهرة عدم الاستقرار الاقتصادى فى السوق لأنهم أكثروا من زيف النقود المتداولة بين الناس ، كما أنهم لم يكتفوا بالاكثار من ضرب الفلوس النحاسية فحسب ، وانما اختلفوا فى تقدير وزنها ، فحينما يكون الرطل منها بستة دراهم ، وحيانا باثنى عشر درهما ، وربما صار بدرهمين ونصف • وفى جميع الحالات أرغم التجار والأهالى على التعامل بها وفق القيمة التى تحددها الحكومة ، مما اضطر كثيرين من التجار الى حبس بضائعهم تجنباً لبخسها ، ويصحب هذه الحالة ارتفاع الأسعار وارتباك السوق وقلة الخبز (١٢٢) • وبحاسنة اقتصادية قوية ، يربط المقريزى - فى كتاب السلوك - بين ارتفاع سعر الذهب من ناحية وارتفاع اثمان البضائع واجور العمال وايجار الاراضى من ناحية أخرى (١٢٣) •

وأخيرا فان المقريزى لم يحصر افقه الاقتصادى داخل مصر أو داخل دولة سلاطين المماليك ، وانما حرص على ان يربط بين أسعار النقود فى مصر وأسعار العملات العالمية الاجنبية • من ذلك أنه يثمن بها الدينار الافرنتى

والدينار التركي والدينار المغربي ، كما أنه يقارن بين الدينارين السابقين بسكها في مصر كالدينار الناصري والدينار السلمي ، ويتعرض خلال ذلك الى ما دخل على كل عمله من غش وزيف (١٢٤) . بل أنه يحرص في حوادث سنة ٨١٨ هـ ، على بيان أصناف الذهب وسعر كل صنف (١٢٥) .



هذا عن بعض ملامح الجانب الاقتصادي في كتابات المقرئى . أما الجانب الاجتماعي في كتاباته فلا يقل شأنًا وأهمية . وهنا نلاحظ أنه إذا كان باستطاعة المقرئى أن يفرد كتابًا من كتبه - مثل كتاب « اغاثة الأمة » لدراسة الأوضاع والمشاكل الاقتصادية التي عاصرها ، فإن الأمر يختلف بالنسبة للجانب الاجتماعي . ذلك أنه كان من الصعب على مؤرخ أو عالم في تلك العصور أن يتعرض في بحث مستقل لصميم أوضاع المجتمع ، وهي أوضاع حساسة في ظل التقاليد التي سادت المجتمع عندئذ ، فضلا عن نظرة الناس الى الحياة ومشاكلها من خلال الدين . ولما كانت الأوضاع الاجتماعية مرتبطة في تلك العصور بأحكام الدين وآدابه من ناحية ، وبالمظروف الاقتصادية من ناحية أخرى ، فأننا نرى بعض العلماء والفقهاء انتقدوا ما مسوه من انحلال اجتماعي من خلال كتاباتهم الفقهية - مثلما فعل ابن الحاج (١٢٦) . في حين انتقد البعض الآخر سوء أوضاع المجتمع من خلال سرده التاريخي أو معالجته للجوانب الاقتصادية ، مثلما فعل المقرئى .

على أنه لا يقلل من قيمة الملاحظات الاجتماعية التي أبداهها المقرئى أنها جاءت متناثرة بين ثنايا كتاباته الأخرى - سياسة كانت أو اقتصادية أو عمرانية - لأن العبرة بعمق النظرة التي نظر بها المقرئى الى المجتمع ومشاكله ، وروح الأمانة والصدق التي صور بها بعض الأوضاع وانتقد بها البعض الآخر . حقيقة أن التقاط مثل هذه الملاحظات المتناثرة من مؤلفات المقرئى عملية ليست بالسهلة ، ولكننا نستطيع بشيء من الجهد والمثابرة أن ننسج ( م ٢١ - تاريخ الاسلام )

من تلك الخيوط صورة واضحة لبعض ملامح الحياة الاجتماعية على  
عصر المقریزی .

وقد وضع المقریزی تقسيماً للمجتمع المصري في عصره سلاطين المماليك  
فقسم أهل مصر - في الجملة - إلى سبعة أقسام . أهل الدولة - ويعنى بهم  
المماليك - وأهل اليسار من التجار وأولى النعمة من ذوى الرفاهية ، والباعة  
ومتوسطى الحال من التجار ، يلحق بهم أصحاب المعاش وهم السوق ، وأهل  
الفلح وهم « الزراعات والحراث وسكان القرى والريف » ، والفقراء وهم جل  
الفقهاء وطلاب العلم والكثير من أجناد الحلقة وأرباب الصنائع والاجراء  
أصحاب المهن ، وأخيراً ذوى الحاجة والمسكنة وهم « السوأل الذين يتكفون  
الناس ويعيشون منهم » (١٢٧) .

ومهما يكن في هذا التقسيم من ثغرات ، فمن الواضح أن المقریزی أتى  
به في سياق دراسة اقتصادية ، ولذا فإنه حرص على أن يوضح الحالة  
الاقتصادية لكل شريحة من شرائح المجتمع التي ذكرها . ولا يخفى علينا أن  
الموضع الاجتماعي يتأثر إلى حد كبير بالموضع الاقتصادي وخاصة في تلك  
العصور التي عاصرها المقریزی وكتب عنها . هذا إلى أنه في اشاراته  
المتناثرة ، يأتي بملاحظات اجتماعية طريفة وجديدة ، قد لا نجد لها شبيهاً في  
بقية المصادر . فهو في كلمة عن طوائف المماليك يشير إلى أصولهم ، ويوضح  
كيفية جلبهم والقوانين المتبعة في نسبتهم ، ويلقى الأضواء على أسلوب تربيتهم  
ونشأتهم ، ويفسر الروابط بين الملوك واستاذم - أى سبيدهم - الذي امتلكه  
من عرف على تربيته ولم يضمن عليه يعطف أو ما - وإن العلاقة بين المماليك  
بعضهم وبعض ، ومدى ما كانت تتمتع به طبقة المماليك من ثراء ، ومظاهر  
هذا الثراء ومصادره . وهكذا حتى ندرك السنوات الأخيرة من حواريات  
المقریزی فمنه من كثير من الاشارات إلى تطرق الفساد إلى نظام المماليك ،  
وانحلال أمرهم ، وانعكاس ذلك على أوضاع الدولة (١٢٨) .



ثم ان كتابات المقرئى تزخر باشارات متناثرة توضح علاقة طبقات المجتمع بعضها ببعض من ناحيه ، وعلاقتها بالحكام من ناحية اخرى . من ذلك انه يشير الى أن سلاطين المماليك فى مصر حرصوا على احترام العلماء والفقهاء « لأن بهم عرفوا دين الاسلام وفى بركتهم يعيشون » (١٢٩) . ويقول أن بعض السلاطين كان اذا دخل عليه عالم أو أحد رجال الدين انتصب له قائما (١٣٠) وربما حرض بعض السلاطين على أن يشيع عالما توفى فيمشى على قدميه أمام نعشه . وقد يحاول السلطان حمل النعش على كتفه ، فتحملة الكابر الأمراء عنه (١٣١) .

أما التجار ، فصاروا موضع حسد السلاطين وطمعهم ، لما كانوا فيه من سروة طائلة فى ذلك العصر ، فتمادى بعض السلاطين فى فرض الرسوم عليهم ، بل ربما فى مصادرتهم ، حتى ذكر المقرئى أن بعض التجار « دعوا على أنفسهم ان يغرقهم الله حتى يستريحوا مما هم فيه من الغرامات والخسارات وتحكم الظلمة فيهم » (١٣٢) . وفى بعض الحالات كان السلطان يحتكر صنفا أو يختزفه ليبيعه للتجار بأثمان باهظة يفرضها عليهم ، مما يسبب لهم خسارة بالغة ، حتى « اشتد الأمر على التجار لرمى البضائع عليهم بزيادة الأثمان والقيم ، وكثرت المصادرات فى الرالة والأزباب الأموال » (١٣٣) . وشتان بين هذا الوضع الذى آل اليه أمر التجار فى أواخر عصر سلاطين المماليك ، وبين ما كانوا فيه من تكريم وتشجيع ورعاية فى أوائل ذلك العصر .

ويستشف من كتابات المقرئى أن رقيقى الحال - من الفقراء والمعدمين - كانوا دائما أبدا موضع عطف ورعاية بقية قطاعات المجتمع ، فحرص كثير من السلاطين والأثرياء والميسورين على إقامة المؤسسات الخيرية ، ووقف الأوقاف عليها ، لرعاية الفقراء اجتماعيا وصحيا . من ذلك أن السلطان الظاهر بيبرس خصص وقف الطرحاء لتغسيل فقراء المسلمين وتكفينهم ودفنهم (١٣٤) .

وفى اوقات الشدائد والمحن والغلات كان الفقراء يوزعون على الأغنياء ،  
بحيث يلتزم كل غنى باطعام عدد معين منهم (١٣٥) .

أما أهل النمة - وبخاصة أقباط مصر - فيفهم من كتابات المقرئ أنهم  
عاشوا غالبا فى طمأنينة ، حتى أنه ذكر أديرتهم بالوجه القبلى فبلغ عددها  
ثمانية وخمسين ديرا ، يحمل النصارى الى رهبانها الذنور والقرايين (١٣٦) .  
وكان للاقباط فى مصر بطرك يخلع عليه السلطان خلعه البطركية (١٣٧) ،  
كما أنهم تمسكوا بلغتهم القبطية فى محادثاتهم فيما بينهم وبين بعض (١٣٨) .  
ولم يكن اليهود فى مصر أقل حظا فى التمتع بحقوقهم ، فاحتفظوا بعرائدهم  
ونظمهم الموروثة، كما احتفظوا بمعابدهم التى عددها المقرئ (١٣٩) . ومع ذلك  
ذان المقرئ لم يتناس أن اليهود والنصارى جميعا تعرضوا أحيانا فى ذلك  
العصر - فى فترات محددة - لبعض ألوان الاضطهاد ، لأسباب طارئة  
مؤقتة ، ذكرها (١٤٠) .

أما الفلاحون ، فيذكر المقرئ أنهم عاشوا « فى حال من الغارم  
معروفة » (١٤١) . فوقعوا بين شقى الرحى بين استغلال الحكام وبطش  
العربان . وقد سبق أن أشرنا الى أوضاع الريف والفلاحين . أما العربان  
الذين انتسروا فى أقاليم متعددة ، فقد رفضوا فى أول الأمر الخضوع للمماليك ،  
وصفوا سلطانهم - على حد قول المقرئ - بأنه « مملوك قسود  
مسه الرق » (١٤٢) . بل لقد تمادى العربان وقالوا « نحن أصحاب البلاد ،  
ونحن أحق بالملك من المماليك وهم خوارج خرجوا على البلاد » (١٤٣) . ولم  
يقتصر أذى العربان فى ذلك العصر على الريف وأهله ، بل أن المدن الكبرى  
- مثل اسيوط والاسكندرية - لم تنسلم من اغاراتهم وعبثهم - وعدوانهم على  
أهلها (١٤٤) .

ويتعرض المقرئ للحياة الاجتماعية فى القاهرة والمدن الكبرى ،

فيصفها بالعظمة والاتساع وكثرة السكان وتنوعهم ، وكثرة المنازل وضيق دوربها وطرقاتها ، واكتظاظها بالمارة والسوقة والدواب (١٤٥) . واطهر الحكام في ذلك العصر حرصا شديدا على اقرار الامن في المدن ليلا ونهارا ففي الليل كانت شوارعها وطرقاتها تضاء بالمصابيح وتغلق أبوابها ، ويرتب جماعة من الطواف لكشف الأزقة وتفقد الطرقات وتأييب المخالفين ، ومن سار بالليل لغير سبب مقبول قبض عليه (١٤٦) . ومن ناحية أخرى ، شدد سلاطين المماليك على العناية بنظافة القاهرة وكنس شوارعها ورشها بالماء ، وأمر أرباب الحوانيت بأن تكون عند أبواب حوانيتهم أزيار مليئة بالماء لتسهيل إطفاء ما قد يقع من حريق (١٤٧) .

والمقريزى عندما يعالج ما حفلت به القاهرة من مؤسسات تجارية وغير تجارية ، لا يغفل عن الإشارة الى ما كان لبعض هذه المؤسسات من نشاط اجتماعي ، وما كان يعج به بعضها من تيارات اجتماعية قوية . ذلك أن المدن الكبرى — وبخاصة القاهرة — زخرت بمؤسسات ذات صفة دينية كالمساجد والخانقاوات ، أو ذات صفة تعليمية ثقافية كالمدارس ، أو ذات صفة صحية كالبيمارستانات ، أو ذات صفة تجارية كالخانات والوكالات والفنادق . ولكن هذه المؤسسات على تباين صفاتها لم تخل من نشاط اجتماعي ، وهو ما حرص المقريزى على إيضاحه وبيان ما كان يجري داخلها من تيارات اجتماعية ينعكس صداها على المجتمع الخارجى .

هذا الى أن المقريزى في تصويره للمجتمع المصرى ، حرص على أن يؤكد روح المرح والنكاهة التى اتصف بها أهل مصر ، فوصفهم قارة « بالبشاشة التى أربوا فيها على من تقدم وتأخر » وخصوا بالأفراط فيها دون جميع الأمم حتى صار أمرهم فى ذلك مشهورا والمثل بهم مضروبا « (١٤٨) وتارة أخرى ربط المقريزى بين مرح أهل مصر من ناحية وبين شعور اللامبالاة الغالب على بعضهم من ناحية أخرى ، ورد فى ذلك عبارة أخذها عن ابن خلدون « قال لى



شديخنا الأستاذ أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون رحمة الله تعالى : أهل مصر  
كأنما فرغوا من الحساب !! » (١٤٩)

ويضرب المقرئى أمثلة على ذلك بحب أهل مصر للتسلية والخروج الى  
المنتزهات كالحدائق والبرك وغيرها (١٥٠) . هذا فضلا عن ركوب نهر النيل  
صيفا في وقت الفيضان واستئجار القوارب والسفن ، واستصحاب المغاني  
وجوقات العوالم معهم (١٥١) بل يذكر المقرئى أن صاحب اليمن عندما أتى  
لزيارة مصر ، حرص على أن يصطحب معه عند عودته الى بلاده سنة ٧٥٥ هـ  
« كثيرا من الصنائع والمساخر والرباب الملامى » (١٥٢) . وكثيرا ما كان  
الناس يتلهون ببعض الألعاب ، مثل تطيير الحمام والمناطحة بالكباش والمناقرة  
بالديوك وغيرها (١٥٣) . ولم يسلم الحكام من نكات المصريين اللاذعة ،  
فأطلق العوام على أمراء المماليك القابا وتسميات تهكمية قارصة . ومن هؤلاء  
الأمير عز الدين أيغان وقد أطلقوا عليه لقب « سيم الموت » والأمير سيف الدين  
ملكتمر الناصرى وقد أطلقوا عليه لقب « الدم الأسود » وناصر الدين - متولى  
حسبة مصر - وقد أطلقوا عليه « فأر السقوف » . وغير ذلك (١٥٤) .

وعندما يتكلم المقرئى عن قرافة مصر والقاهرة ، لا يكتفى بأن يوضح  
الدور الرئيسى للقرافة بوصفها دار اللמותى فحسب ، ويتتبع ما أقيم فيها من  
البيوت والزوايا والمدارس - وغيرها ، بل حرص المقرئى على أن يشير الى  
أن القرافة في ذلك العصر شهدت نشاطا اجتماعيا واسعا في حياة الترح  
وحياة الفرح سواء ، اذ صارت من جملة منتزهات مصر ، وضار البعض  
يدعون الأهل والأصدقاء اليها حيث يقيمون فيها ولائم صاخبة ، كثر فيها  
الغناء والرقص . وربما عم الفساد نتيجة لاختلاط النساء بالرجال (١٥٥) .

ويلمح المقرئى - ضمن كتاباته - الى الأفراح العائلية في عصره ،  
فيرسم صورة لفرح من أفراح القصور والسلاطين، هي احتفال السلطان بالناصر

محمد سنة ٧٣٢ هـ بزواج ابنه الأمير أنوك ، فأمر السلطان : « بأحضار جميع من بالقاهرة ومصر من أرباب الملهى الى الدور السلطانية ، ووقع الشروع فى عمل الخوان ، فأقام المهر سبعة أيام بلياليها ٠٠ فلما كانت ليلة السابع منه جلس السلطان على باب القصر ، وتقدم الأمراء على قدر مراتبهم واحدا بعد واحد ، ومعهم الشموع ٠ فإذا قدم الواحد ما أحضره من الشمع قبل الأرض وتأخر ٠ وما زال السلطان بمجلسه حتى انقضت تقادهم ، فكانت عدتها ثلاثة آلاف شمعة زنتها ثلاثة آلاف وستون قنطارا ٠٠٠ حتى اذا كان اخر الليل نهض السلطان ، وعبر حيث مجتمع النساء ، فقامت نساء الأمراء بأسرهن ، وقبلن الأرض واحدة بعد أخرى ، وهى تقدم ما أحضرت من التحف الفاخرة والنقوش ، حتى انقضت تقادهم جميعا ٠ ورسم السلطان برقصهن عن آخرهن ، فرقصن أيضا واحدة بعد واحدة ، والمفانى تضرب بدفوفهن ، وأنواع المال من الذهب والفضة وشقق الحرير يلقي بها على المغنيات فحصل لهن ما يجمل وصفه ، ثم زفت العروس ٠٠٠ فكان هذا البعرس من الأعراس المذكورة ، ذبح فيه من الغنم والبقر والخيل والاوز والدجاج ما يزيد على عشرين ألفا ، وعمل فيه من السكر برسم الحلوى والمشروب ثمانية عشر ألف قنطار » (١٥٦) ٠

ومن العادات الطريفة التى أشار اليها المقريزى أنه كان يراعى أن يتضمن شوار العروس دكة نحاس مكفت ٠ والدكة عبارة عن شئ يشبه السرير يعمل من خشب مطعم بالعاج والأبنوس ، وفوق الدكة دست طاسات من نحاس أصفر مكفت بالفضة ، وعدة الدست سبع قطع بعضها أصفر من بعض ، تبلغ كبرها ما يسع الأرب من القمح ٠ وتبلغ قيمة الدكة ما يزيد على مائتى دينار ذهبيا ٠ فإذا كانت العروس من بنات الأمراء أو الوزراء أو الأعيان ، فأنها تجهز فى شوارعها بسبع دك (١٥٧) ٠ وفى ليلة الدخلة يخرج العريس قاصدا بيت العروس فى موكب كبير يحف به الأهل والأصدقاء ٠

وهناك فنى بيت العروس يقام حفل الزفاف الذى تحييهِ جوق المغانى ، ويختلط فيه الغناء بضرب الدفوف وزغاريد النساء من المدعوات اللائى يحرصن على ارتداء اقخر الملابس والمجوهرات (١٥٨) . وكثيرا ما يتفاخر المدعوون وادعوات بتقديم النقود الى المغانى وتقديم الهدايا الى أصحاب العرس ، وتكون هذه الهدايا من النعم والتحف الفاخرة والخراف والسكر والاوز . . . وغيرها (١٥٩) .

ومن المناسبات الاجتماعية التى كان يحتفل بها احتفالا كبيرا فى ذلك العصر « النفاس والولادة » فاذا كان المولود ذكرا تضاعف الحفل ، ويقيم أهل المولود وليمة كبيرة يدعى اليها الأصدقاء ، ويبالغ فى عمل الوان الطعام الفاخر ، هذا عدا مظاهر التكريم التى تضاعف لأم المولود فى هذه الحالة (١٦٠) . أما ختان الطفل ، فكان يحتفل به — احتفالا كبيرا — قد يستمر ثلاثة أيام — ولا بد للمدعوين فى هذه الحالة من تقديم النقود لأهل الطفل ، ويضعونه فى « الطشت الذى يطاهر فيه الولد » (١٦١) .

وفى الحياة الاجتماعية التى حفلت بها مصر فى عصر سلاطين المماليك ، لم يفت المقرئ أن يشير — من قريب أو بعيد — الى دور المرأة فى الحياة العامة . وفى البداية السياسية يشير المقرئ بين حين وآخر الى تدخل بعض زوجات السلاطين فى شئون الحاكم مثل ست حدق ، زوج السلطان الناصر محمد ، وكان لها دور ملحوظ فى شئون الدولة ، وكلمة مسموعة عند السلطان ، حتى ان التجار لجأوا اليها لرفع بعض المظالم عنهم (١٦٢) . وفى الحياة العلمية يشير المقرئ الى بعض النساب اللائى اشتغلن بالفقه والحديث، وشارك بعضهن فى الحديث بصحيح البخارى فى قلعة الجبل الى جانب الفقهاء (١٦٣) . ويتكلم المقرئ عن التصوف والزوايا والاربطة — فيسهب فى الكلام عن دور المرأة فى حياة التصوف من ذلك ما يقو به عن رباط البغدادية



« وما جرح ( هذا الرباط ) الى وقتنا هذا يعرف سكانه من النساء بالخير ، وله دائما شبيخة تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن . وآخر من أدركنا فيه الشبيخة الصالحة سيدة نساء زمانها أم زينب فاطمة بنت عباس البغداديّة ٠ » (١٦٤) ولم يكن دور المرأة في الأسواق والطرقات والحمامات والمنتزهات اقل شأنًا . ويذكر المقرئ أن بعض سلاطين المماليك حاول منع النساء من الخروج الى الطرقات أو الذهاب الى المقابر ومواضع النزهة ، ولكن ذلك المنع لم يستمر الا زمنا محدودا ، يعود بعده الحال الى ما كان عليه (١٦٥) . وربما احترقت « بنات الهوى » الايقاع بالرجال فتخرج الواحدة الى الطريق وقد استكملت زينتها لتستدرج رجلا الى حيث يتم سلب أمواله وقتله - بأيدي اعدائها (١٦٦)

ويستطيع الباحث العثور في كتابات المقرئ على ملاحظات توضح ملابس النساء في عصره . من ذلك ما يقوله من أن النساء كن يستعملن المقانع ، وهي مناديل توضع فوق الرأس والوجه (١٦٧) . أما غطاء الرأس فكان عبارة عن عصابة تلبسها المرأة بحيث يكون أولها عند جبينها وآخرها مدلى على ظهرها ، وتسمى هذه العصابة « الشاش » (١٦٨) . على أنه مما يسترعى الانتباه ما يذكره المقرئ من أن النساء كن يعتمدن أحيانا الى تقليد الرجال في زى الرأس ، فلبسن الطواقى ، وتعممن بالعمائم ، حتى اضطر السلاطين الى المناداة « بأن امرأة لا تتعمم بعمامة ولا تتزيا بزي الرجال ، ومن فعلت ذلك بعد ثلاثة أيام سلبت ما عليها من الكسوة » (١٦٩) . قد حاول المقرئ أن يلتمس للنساء بعض العذر في ذلك ، فقال أن الضرورة هي التي فرضت عليهن محاكاة الرجال في لبس الطواقى العباقة ، بسبب ما نزل بالناس من فقر وفاقة ، فتعذر على نساء عصره محاكاة الأوائل في لبس الشاشات الفاخرة ، ولكن هذا التبرير لا يتفق مع قول المقرئ أن هؤلاء النسوة اعتدن ان يزخرن الطواقى بالذهب والحريز ، ويبالغن في ذلك (١٧٠) . وربما كان أقرب الى الواقع ما ذكره المقرئ في موضع آخر من كتاباته لتعليل هذه

الظاهرة ، وهو ما سنشير اليه فيما بعد .

والواقع أنه يفهم من الملاحظات التي أبدتها المقريزي أن بعض النساء في ذلك العصر بالغن في ثيابهن ، سواء من ناحية الهيئة أو القيمة ، حتى بلغ الأمر بهن أحيانا أن تفصل الواحدة قميصها من اثنين وتسعين ذراعا . من القماش البندقى الذى عرضه ثلاثة أذرع ونصف ، وبذلك تصبح مساحة القماش الذى يفصل منه القميص أكثر من ثلثمائة وعشرين ذراعا مربعا (١٧١) . أما تكاليف مثل هذا القميص ، فقد ذكر المقريزي أنها تجاوزت الألف درهم ، ومثله الأزار الخارجى ، فى حين وصل ثمن خف المرأة الى ما بين مائة وخمسة درهم (١٧٢) . ويبدو أن هذا الإسراف من جانب النساء دفع الدولة الى التدخل لتحديد ملابسهن ، فصدرت أوامر فى سنة ٧٥١ هـ ، ٧٩٣ هـ ٨٥٠ هـ ٧٨٦ هـ ، بالا يزيد طول قميص المرأة عن اثنى عشر ذراعا ، وأن لا تكون الأكمام مفرطة فى الاتساع . وطاف المنادون فى شوارع القاهرة يحذرون النساء من مخالفة هذه التعليمات . بل لقد نصبت أخشاب على سور القاهرة وأبوابها ، وعالقت عليها تماثيل على شكل نساء وقد ارتدين القمصان الطوال ، وذلك لتذكير النساء وتخويفهن (١٧٣) .

على أن المقريزي - بما أوتي من دقة ملاحظة - أوضح بطريق غير مباشر أن المستحدثات ( الموضة ) تنتقل فى المجتمع من فوق الى تحت ، ومن الطبقات العليا الى مادونها ، فيقول أن ما فعلته عامة نساء المجتمع لهن العذر فيه ، لأنهن يتشبهن فى ملابسهن بما تفعله نساء السلاطين والأمراء . وفى حوادث سنة ٧٩٣ هـ يعيب المقريزي فى صراحة على عوام النساء أنهن تشبهن فى الملابس بنساء الملوك والأعيان (١٧٤) . أما فى حوادث سنة ٨٥٠ هـ فيصف المقريزي كيف أن نساء السلاطين وجواريهن احدثن ثيابا طوالا تسحب أذيالها على الأرض ، ولها أكمام واسعة ، عرف القميص منها بالهطلة . ويعقب

المقريزى على هذا الخبر بقوله « وتشبه نساء القاهرة بهن فى ذلك حتى لم  
تبق امراه الا وقميصها كذلك » (١٧٥) .

تم ان المقريزى يشير الى حقيقة اخرى ، هى ان ملابس النساء لم تظل  
على حال واحد ، وانما تعرضت للتغيير والتبديل بين فترة واخرى . فهى مرة  
واسعة وطويلة ، وبعد فترة تصبح ضيقة وقصيرة (١٧٦) .

وأخيرا فان المقريزى بنظرته الاجتماعية ، لم يرض عن كثير من الأمراض  
الاجتماعية التى فشلت فى المجتمع فى عصره ، فانتقدها حينما فى هدوء واحيانا  
فى قوة وعنف . ولم يتمالك هذا العالم الجليل نفسه ، فأظهر الاسف وعبر عن  
الأسى عندما وجد الناس « اظهروا المنكرات فى الخمر وتحوها من المسكرات ،  
واختلاط النساء والرجال من غير استتار » ويوضح المقريزى أن هذه الأمراض  
الاجتماعية لم تستحدث فى زمنة ، وانما جذورها قديمة . ويستشهد على  
ذلك بما ذكره القاضى الفاضل فى متجداته سنة ٥٨٧ هـ من أنه رأى « من البغى  
ومن الجهر بالفسق والزنا واللواط وشهادة الزور . . . وشرب الخمر مالم  
يسمع أو يعهد مثله » (١٧٧) .

ويبدو أن هذه الأمراض الاجتماعية ازداد فسادها فى أواخر عصر  
سلاطين المماليك ، تمشيا مع المبدأ المعروف فى التاريخ ، وهو أن الدول فى  
خريف عمرها لا يقتصر الانحلال الذى يعترىها على الأجهزة السياسية  
والاقتصادية والأدارية والحربية ، وانما يمتد أيضا الى الجوانب المعنوية  
والاجتماعية والخلقية .

ومهما يكن من أمر ، فان المقريزى كان أمينا على تفنيد العيوب والأمراض  
دون مجاملة أو مبالغة ، شديدا فى رفضه لها ، قاسيا فى نقده لبعض الأوضاع  
التي لا تتفق وتعاليم الدين أو مبادئ الاخلاق . من ذلك أنه ساءه أن تعترف



الدولة بالبغاء والبغايا وتفرض عليهن ضرائب مقررة ، مما أدى الى تفشى البغاء والزنا (١٧٨) واستنكر وقوف البغايا فى الأسواق أمام المارة وعلى رأى منهم (١٧٩) . ولم تقتصر هذه الظاهرة على القاهرة والمدن الكبرى ، فقد قشت فى مراكز الصعيد والوجه البحرى حيث خصص للبغايا حارات مربية (١٨٠) .

وقد حاول بعض سلاطين المماليك محاصرة هذا الداء قبل أن يفشوا ويزداد خطره ، فأصدر السلطان المظاهر بيبرس قرارا بإبطال المكوس المقررة على البغايا ، حتى لا تكتسب هذه الحرفة صفة اعتراف الحكومة بها ، كذلك منع البغاء فى سائر البلاد ، وقبض على البغايا حتى يتزوجن ، بحيث لا يزداد فى مهورهن عن أربعمئة درهم ، يعجل منها مائتان ، وذلك لتيسير زواجهن (١٨١) . كذلك ذكر المقرئى أنه كان من جملة الضرائب التى ألغاهها الناصر محمد عقب الروك الناصرى ، ما كان يجمع من « الفواحش والمنكرات » والضريبة المقررة على كل جارية أو عبد حين نزولهم بالخانات للعمـنـل القاحشة (١٨٢) .

ومن الأمراض الاجتماعية التى أشار المقرئى الى فسادها فى ذلك العصر الشذوذ الجنسى : وقد جبر المقرئى عن فساد هذا المرض بين طبقة المماليك بالذات ، فقال أنه « فشى فى أهل الدولة ( يعنى المماليك ) محبة الذكران » ، حتى عمدت النساء الى التشبه بالذكور فى ملبسهم ليستملن قلوب الرجال (١٨٣) . ولعل فى هذا خير تعليل لما سبق أن أشرنا اليه من انتشار لبس الطواقى بين النساء - تشبها بالرجال - فى ذلك العصر . كذلك ذكر المقرئى كيف أضرب الناصر أحمد - ابن الناصر محمد - عن الطعام سنة ٧٤٥ هـ حتى يأتوه بشاب كان يهواه . . فأتوه به ، فاكل عنده ذلك (١٨٤) بل لقد ذكر المقرئى أن كتبنا خلع من السلطنة سنة ٦٩٦ هـ بسبب غلام (١٨٥) .

وانتقد المقرئى انتادا مريرا تفشى المخدرات فى أيامه ، فقال عن

الحشيش « فشت هذه الشجرة الخبيثة فى وقتنا هذا فشوا كبيرا • وولع بها أهل الخلاعة والسخف ولوعا كثيرا ، وتظاهروا بها من غير احتشام • وماشئ فى الحقيقة أفسد لطباع البشر منها ، لاشتهارها فى وقتنا هذا عند الخاص والعام بمصر والشام والعراق والروم » (١٨٦) • ولم تمنع الدولة تعاطى الحشيش ، وانما فرضت عليه ضريبة كانت تمد خزائنها « بجملة كافية » واستمرت هذه الضريبة حتى ألغاه السلطان الظاهر بيبرس الذى « أبطل ضمان الحشيشة الخبيثة وأمر بتأديب من أكلها » (١٨٧) • وعلى أيام المقرئ شاع تعاطى الحشيشة بين الصوفية - وهم الذين عرفوا باسم الفقراء - حتى أطلق عليها المعاصرون اسم « حشيشة الفقراء » (١٨٨) •

أما الخمر ، فيذكر المقرئ أن تعاطيها انتشر بين سائر الناس ، فكانت تعصر وتباع فى أنحاء البلاد على رؤوس الأشهاد ، حتى أن ما عصر منها فى خزانة البنود فى سنة واحدة بلغ اثنين وثلاثين ألف جرة (١٨٩) • وقد عرف الممالك أنواعا عديدة من الخمر ، منها نبيذ القمح ويعمل من لبن الخيل (١٩٠) والمزر ويعمل من القمح (١٩١) والنبيذ التمر بغاوى وطريقة صنعه أن تمزج عشرة أرطال من الزبيب الى أربعين رطلا من الماء ثم يوضع المزيج فى جرار تدفن فى زبل الخيل أياما حتى يتخمر (١٩٢) • وبلغ من انتشار الخمر فى ذلك العصر أن أمراء الممالك اعتادوا أن يتهاذوا بها فى أفراحهم (١٩٣) • فإذا احتاج أحد السلاطين أو الأمراء الى كمية كبيرة من الخمر لحفل أو ظرف طارئ ، وزعوها على النصارى واليهود المعروفين بصنعها ، وقرضوا على كل طائفة عددا معينا من الجرار ، تقدمها • وإذا تقاعسوا - مثلما حدث سنة ٨١٦ هـ « جبيت منهم بعنف وعسف وضرب » (١٩٤) وفى كثير من الحفلات والافراح الشعبية اعتبرت الخمر متممة للمغائى (١٩٥) ويقول المقرئ أنه لاعبرة بالوامر التى كان يصدرها سلاطين الممالك فى أوقات الأزمات

والشدايد باراقة الخمر طلبا لمغفرة الله وعفوه ، مثلما حدث فى سنة ٧٠٩ ،  
٧٨١ ، ٨٣١ هـ ، لأن هذه التوبة كانت لا تستمر الا مدة قصيرة من الزمن ،  
يعود الناس بعدها الى التظاهر بشرب الخمر « ولم ينتهوا عما هم  
فيه » (١٩٦) .

وهكذا اهتم المقرئى فى كتاباته بالتاريخ الاجتماعى مثل اهتمامه بالتاريخ  
الاقتصادى وبقية فروع التاريخ ، بحيث جاء انتاجه يعبر عن صورة تاريخية  
متكاملة ، لها أوجهها السياسية والثقافية والاقتصادية والاجتماعية والعمرانية  
... وغيرها .



وبعد ، فاننا عندما نصف المقرئى بأنه شيخ المؤرخين فى القرن التاسع  
الهجرى الخامس عشر للميلاد ، فإنما نعنى فعلا أنه تزعم صنعة التاريخ فى  
ذلك العصر ، واجاد هذه الصنعة حتى بلغ الذروة فيها ، بعد أن أتم بأركانها .  
واستوفى متطلباتها وادواتها وشروطها .

وعندما أقدم المقرئى على ممارسة التدوين التاريخى ، فانه لم يكتب فيه  
كتابة سطحية أو عشوائية . وانما التزم بمنهج علمى ثابت يمثل أرقى ما وصلت  
اليه كتابة التاريخ فى عصره ، فلم يقتصر على سرد الأحداث مكتفيا بالنقل  
عن السابقين ، وانما تجاوز ذلك الى النقد والتحليل ، والبحث عن الأسباب  
وتتبع النتائج . كما أنه لم يقف موقفا سلبيا أمام الظواهر والأحداث ، وانما  
حاول دائما أن يربط بين أطرافها ، ويعلل لها تعليلا سليما منطقيا .

ثم ان المقرئى لم يتخذ الكتابة التاريخية أداة للتجريح والهدم ، مثلما  
فعل بعض معاصريه من المؤرخين ، وانما اتصف قلمه بالانضباط والعفة



هذا الى أمانته فى نسبة الروايات التى ينقلها الى أصحابها ، وعنايته  
بتمحيص هذه الروايات للتفرقة بين الغث والسمين منها ، واستبعاد الضعيف  
والتمسك بالرواية القوية .

يضاف الى هذا جرائته فى الحق ، وعزوفه عن تملق الحكام والتمسح  
بركائبهم ، وتوجيه النقد اليهم فى مواضع النقد .

وصفوة القول أن المؤرخ أحمد بن على المقرئ جمع بين قوة الحاسة  
التاريخية من ناحية ، وصدقها وانضباطها من ناحية أخرى . هذا فضلا عن  
أدراكه لأبعاد الحقيقية والأركان الرئيسية لعلم التاريخ ، مما جعل منه  
ظاهرة فريدة بين مؤرخى عصره ، وجعل من تراثه ومؤلفاته ثروة حقيقية  
تعتز بها المكتبة التاريخية العربية .



## الحواشي والمراجع

- ١ - ابن حجر العسقلاني : رفع الاصر عن قضاة مصر ، ورقة ١٦٨ ( مخطوط )
- ٢ - المقرئزي : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٩٥ (بولاق) .
- ٣ - رحلة ابن بطوطة ، ج ١ ص ٦٧ ( باريس ، ١٨٨٠ ) .
- ٤ - السخاوي . الضوء اللامع ، ج ٢ ص ٢١ ترجمة ٦٦
- ٥ - المصدر السابق .
- ٦ - المقرئزي : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٢٢٥ (بولاق) .
- ٧ - السخاوي . الضوء اللامع ، ج ٢ ترجمة ٦٦ .
- ٨ - المصدر السابق
- ٩ - طبع كتاب المواعظ والاعتبار للمقرئزي طبعتين بالقاهرة الاولى - وهي المفضلة طبعة بولاق سنة ١٢٧٠ هـ في مجلدين كبيرين . والطبعة الثانية هي الاهلية في اربعة اجزاء ( ١٩٠٧ م ) .
- ١٠ - تعرض لهذه المسألة من المستشرقين كل من كاترمير ، وبزوكلمان ، وجت ، وجاستون فييت . ومن المؤرخين العرب المحدثين استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة ( المؤرخون في مصر في القرن الخامس عشر الميلادي ، ص ١٠ وما بعدها ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٤ ) وكذلك الباحث المرحوم الاستاذ محمد غبد الله عنان « دراسات عن المقرئزي : مجموعة أبحاث صدرت ضمن سلسلة المكتبة العربية للدراسات التاريخية - القاهرة ، ١٩٧١ ) .
- ١١ - السخاوي : الضوء اللامع ، ج ١ ص ٣٥٨ .
- ١٢ - السخاوي الاعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التواريخ - ص ١٢ .
- ١٣ - Quatremere : Mamlouks, I, i, p. XIII.
- ١٤ - السيوطي : الكاوي على السخاوي ( مخطوطة بدار الكتب المصرية رقم ١٥١٠٠ أدب ) .
- ١٥ - ابن ياس : بدائع الزهور ج ١ ص ٣٢٢ ( بولاق ، ١٨٨٦ م )
- ١٦ - ابن حجر : المجمع المؤسس والمعجم المفهرس - ورقة ٣٧١ ( مخطوطة بدار الكتب المصرية )
- ١٧ - ابن حجر : رفع الاصر عن قضاة مصر ( مخطوط بدار الكتب المصرية ، ١٠٥ تاريخ ) .
- ١٨ - ابن حجر : اتباء الغمر ، ج ٩ ص ١٧٢ - وفيات ٨٤٥ هـ ( طبعة حيدر اباد ١٩٧٦ ) .
- ١٩ - السخاوي : الضوء اللامع ، ج ٢ ترجمة ٦٦ ( احمد بن علي بن عبد القادر المقرئزي ) . ( م ٢٢ - تاريخ الاسلام )



- ٢٠ - المقرئى : المواعظ ، ٢ ص ٣٢٤ - ٣٢٥ ( بولاق ) .
- ٢١ - المصدر السابق ، ج ٢ ص ٣٢٥ ( بولاق ) .
- ٢٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ٣٣٠ - ٣٣١ .
- ٢٣ - نفس المصدر والجزء ص ٣٦٤ .
- ٢٤ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٧ .
- ٢٥ - نفس المصدر ، ج ١ ، ص ٢٨١ .
- ٢٦ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٤١٣ .
- ٢٧ - نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٥٦ ، ج ١ ص ١٢ .
- ٢٨ - نفس المصدر والجزء ، ص ٨٧ .
- ٢٩ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤ - ٥ .
- ٣٠ - نفس المصدر والجزء ، ص ٣٠ .
- ٣١ - السخاوى : التبر المسبوك فى ذيل السلوك ( بولاق ، ١٨٩٦ ) - وانظر أيضا :
- محمد مصطفى زيادة : المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ص ١٠ - ١٢ .
- ٣٢ - محمد مصطفى زيادة : المؤرخون فى مصر فى القرن الخامس عشر الميلادى ، ص ١٣ .
- ٣٣ - جمال الدين الشيال : مؤلفات المقرئى الصغيرة - بحث فى كتاب « دراسات عن المقرئى »
- ٣٤ - يقع كتاب « السلوك لمعرفة دول الملوك » فى أربعة أجزاء ضخمة ، وقد تم تحقيقه ونشره فى اثنى عشر مجلدا ، كل جزء فى ثلاثة أقسام وكل قسم فى مجلد قائم بذاته .
- وقد حقق الجزئين الأول والثانى فى ستة مجلدات استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة ( دار المؤلف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٣٤ - ١٩٥٨ ) . ثم قام تلميذه صاحب هذا البحث بتحقيق الجزئين الثالث والرابع - حتى نهاية الكتاب - فى ستة مجلدات أخرى صدرت عن مركز تحقيق التراث بدار الكتب المصرية ( ١٩٧٠ - ١٩٧٢ ) .
- ٣٥ - عتق بهذه المجموعة من مؤلفات المقرئى الاستاذ المرحوم الدكتور جمال الدين الشيال ، فعكف على تحقيق ونشر ما تيسر له منها فى سلسلة صدرت بعنوان « مكتبة المقرئى الصغيرة » ونشرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة .
- ٣٦ - سورة المائدة ، ١٠٨ و سورة البقرة ، ٢٨٢ :
- ٣٧ - انظر مقدمة كتاب المواعظ والاعتبار للمقرئى ، ج ١ ص ٣ .
- ٣٨ - السيوطى : الكاوى على السخاوى ( مخطوط ) .
- ٣٩ - ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ١ ص ٣٢٢ .
- ٤٠ - المقرئى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨٢٦ هـ .
- ٤١ - انظر على سبيل المثال كتاب : الايام بالاعلام فيما جرت به الاحكام للنويرى السكندرى المتوفى سنة ٧٧٥ هـ ( طبعة حيدر اباد فى سبعة مجلدات ، ١٩٦٨ ) .
- ٤٢ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣ .
- ٤٣ - يقول السخاوى فى ترجمته للمقرئى « وكان قد اتصل بالظاهر يرقوق ، ودخل دمشق مع ولده الناصر فى سنة عشر ، وعرض عليه قضاؤها مرارا فأبى » .

- ( الضوء اللامع — ج ٢ ، ص ٢١ — ترجمة رقم ٦٦ ) .
- ٤٤ — المقرئى : كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك — الجزء الرابع ، حوادث سنة ٨٣٢ هـ .
- ٤٥ — المصدر السابق ، حوادث سنة ٨٣٤ هـ .
- ٤٦ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٥٠ .
- ٤٧ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٢ .
- ٤٨ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨٤ .
- ٤٩ — المصدر السابق ، ص ٨٥ .
- ٥٠ — يذكر أبو شامة ( كتاب الروضتين فى أخبار الدولتين ، ج ٢ ص ١٦ ) أن صلاح الدين قام سنة ٥٧٧ هـ « بإقطاع البلاد والتوقيع بها على الأجناد » .
- ٥١ — المقرئى . كتاب المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٨٨ ( بولاق ) .
- ٥٢ — المصدر السابق — نفس الجزء والصفحة —
- ٥٣ — نفس المصدر والجزء ، ص ٨٨ — ٨٩ ، ١٠٣ — ١١١ .
- ٥٤ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٣ .
- ٥٥ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٤ .
- ٥٦ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٦ .
- ٥٧ — نفس المصدر والجزء والصفحة .
- ٥٨ — نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٩٦ — ٩٧ .
- ٥٩ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٣ .
- ٦٠ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٥ .
- ٦١ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٨ .
- ٦٢ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٠٢ .
- ٦٣ — نفس المصدر ، ج ١ ، ص ١٧٦ .
- ٦٤ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٦٣ .
- ٦٥ — نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٩٨ — ١٠٣ .
- ٦٦ — نفس المصدر ، ج ١ ص ٢٠٣ — ٢٠٤ .
- ٦٧ — نفس المصدر ، ج ٢ ، ص ٢٢١ .
- ٦٨ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٨١ ، ٧٠٢ .
- ٦٩ — نفس المصدر والجزء ، ص ٧٠٠ .
- ٧٠ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٣٠٢ .
- ٧١ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٩٧ .
- ٧٢ — ونرجح أن تكون تسمية ساحل مصر على النيل باسم يولاق المذكور نسبة الى تجار التكرور الذين كانت ترد بضائعهم عن طريق النيل من قوص الى ساحل يولاق — انظر سعيد عاشور : العصور المالكي ، ص ٣٠٢ .
- ويذكر المقرئى ( كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٣٢٦ ، أن ساحل يولاق كان يعرف باسم

مذبة بولاق ، ثم عرف ببولاق التكرورى بعد أن نزل هناك الشيخ أبو محمد يوسف بن عبد الله التكرورى ، وكان يعتقد فيه الخير .

٧٣ — انظر ترجمة التاجر الكارمى عز الدين عبد العزيز بن منصور الكوطى ، المتوفى

سنة ٧١٣ هـ .

( المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٣٢ حوادث سنة ٧١٣ هـ ) .

٧٤ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٠٣

٧٥ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٣٦٥

٧٦ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٦٤٩

٧٧ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ، ص ٢٢٣

٧٨ — نفس المصدر والجزء ، ص ٢٢٤

٧٩ — نفس المصدر والجزء والصفحة

٨٠ — سعيد عاشور : العصر المالكي ، ص ٢٧٧ وما بعدها

٨١ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٩٤

٨٢ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٩٤ — ٩٥

٨٣ — نفس المصدر والجزء ، ص ٨٦ وما بعدها

٨٤ — نفس المصدر والجزء ، ص ٩٣ وما بعدها

٨٥ — نفس المصدر والجزء والصفحة . ويعنى بالرب — بكسر الراء — ما نعرفه اليوم باسم الرب سوس أو العرقسوس .

٨٦ — المقرئى . اغاثة الامة بكشف الغمة — تحقيق الاستاذين المرحومين محمد مصطفى زيادة وجمال الدين الشيال ( الطبعة — الثانية ، القاهرة ، ١٩٥٧ ) .

٨٧ — المصدر السابق ، ص ٥ — ٦

٨٨ — نفس المصدر ، ص ١٣

٨٩ — عن هذا الوباء وانتشاره واثره ، انظر .

سعيد عاشور : أوربا العصور الوسطى ، الجزء الأول ، ص ٥٧٥

ومن المراجع الأوربية :

Marks ( G ) : The Medieval Plague ( New York, 1971 )

٩١ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٧٧٠ — ٧٨٥ ( حوادث سنة ٧٤٩ )

٩٢ — يقصد بالدراهم المعاملة ما كان منها مضروباً وفق قوانين الدولة القائمة ، متدولابين

الناس بقيمتهم الرسمية — انظر كتاب اغاثة الامة للمقرئى ، ص ١٤ حاشية ٣ وكذلك :

صبح الأعشى للقلقشندي ، ج ٣ ص ٤٦٥ — ٤٦٨ ، وكذلك

Dozy : Supp. Dict. Arabe.

٩٣ — المقرئى : اغاثة الامة ، ص ٣٦ — ٣٧



- ٩٤ — نفس المصدر ، ص ٢٤
- ٩٥ — نفس المصدر ، ص ٢٩
- ٩٦ — نفس المصدر ، ص ٤١
- ٩٧ — المقرئى : كتاب السلوك ، حوادث سنة ٧٠٩ هـ ، ٧٨١ هـ ، ٨٢١ هـ
- ٩٨ — المقرئى : اغاثة الامة ، ص ١١
- ٩٩ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ، ص ٢٤٢ — ٢٤٣
- ١٠٠ — المصدر السابق ، حوادث سنة ٧٧٦ هـ ، وكذلك كتاب اغاثة الامة ، ص ٤٠
- ١٠١ — المقرئى : كتاب اغاثة الامة ، ص ٤٣
- ١٠٢ — المصدر السابق ، ص ٤٣ — ٤٤
- ١٠٢ — المصدر السابق ، ص ٥٤ — ٦٢
- ١٠٤ — المصدر السابق ، ص ٦٢
- ١٠٥ — نفس المصدر ، ص ٦٥
- ١٠٦ — نفس المصدر ، ص ٧٠
- ١٠٧ — نفس المصدر ، ص ٤٢ — ٤٣
- ١٠٨ — نفس المصدر ، ص ٣ — ٤
- ١٠٩ — المقرئى : كتاب السلوك ، الجزء الرابع ، حوادث سنة ٨٢٣ هـ
- ١١٠ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ص ١٦٤
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٤١
- سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٨٨ ، ٨٩
- ١١١ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ٣٤٨ ( الطبعة الاهلية )
- ١١٢ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ — حوادث سنة ٨٠٨ هـ
- ١١٣ — نفس المصدر والجزء والسنة
- ١١٤ — نفس المصدر والجزء ، سنة ٨٣٥ هـ
- ١١٥ — نفس المصدر والجزء ، سنة ٨٣٤ هـ
- ١١٦ — ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ، ص ٣٠٢
- ١١٧ — سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٥٠
- ١١٨ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٤٦٩
- ١١٩ — المقرئى : اغاثة الامة ، ص ٣٦ — ٤٦
- ١٢٠ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٩٤٦
- ١٢١ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨٢٧ هـ
- ١٢٢ — المقرئى : اغاثة الامة ، ص ٤٧ وما بعدها ، كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٧
- ١٢٣ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨٠٩ هـ

- ١٢٤ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨١٤ هـ
- ١٢٥ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ، حوادث سنة ٨١٨ هـ
- ١٢٦ — تؤكد فى هذا الصدد على أهمية كتاب المدخل ، أو — مدخل "الشرع" الشريف على المذاهب — لأبى عبد الله محمد بن محمد العبدوى ، الشهير بابن الحاج ، المتوفى سنة ٨٢٧ هـ اذ تعرض فيه المؤلف لكثير من الاوضاع الاجتماعية السيئة التى تفشت فى ذلك العصر والتى تعارضت مع أحكام الشرع الشريف .  
(أربعة أجزاء ، القاهرة ١٩٢٩)
- ١٢٧ — المقرئى : كتاب اغاثة الامة ، ص ٧٢ — ٧٣
- ١٢٨ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٥٢٤ — ٥٢٥ ، ٥٧١٩٠٠ ، وكذلك :
- كتاب المواعظ الاعتبار ( ج ٢ — الطبعة الاهلية ) ص ١١٢ ، ١١٧ — ١١٨ ، ٣٤٧ — ٣٤٨ ، ٣٥٠ — ٣٥١ ، ج ٤ ص ٧٨ ، ص ٢١٨ — ٢١٩
- ١٢٩ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٣٨٣
- ١٣٠ — نفس المصدر والجزء ، ص ٥٢٣
- ١٣١ — نفس المصدر والجزء ، ص ٤٤٤ . وانظر أيضا :
- سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ٢٨ — ٣٤١
- ١٣٢ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٤٤٤
- ١٣٣ — المقرئى : اغاثة الامة ، ص ٢٨٠
- ١٣٤ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١١ ص ٦٣٨
- ١٣٥ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١٣ ص ٢٤٢ — ٢٤٣
- ١٣٦ — المقرئى : اخبار قبط مصر ، ص ٣٦ — ٥٤
- ١٣٧ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٢٨٦
- ١٣٨ — المقرئى : اخبار قبط مصر ، ص ٤٣
- ١٣٩ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٦٤ ، (بولاق)
- ١٤٠ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٩٠٩ ، ٩٠٩
- ذكر دخول قبط مصر ، ص ١٥٨
- ١٤١ — كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٤٦٩
- ١٤٢ — المقرئى : البيان والاعراب ، ص ٩
- ١٤٣ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٣٨٦
- ١٤٤ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٩٢٠
- ١٤٥ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٣٧٣ وما بعده (بولاق)
- ١٤٦ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ١٩
- ١٤٧ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٦٧ ، كتاب المواعظ ، ج ٣ ص ١٧٤ ( الطبعة الاهلية )

- ١٤٨ — المقرئزى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ٤٩ ( .بولاق )  
 ١٤٩ — نفس المصدر والجزء ، ص ٥٠ ( بولاق )  
 ١٥٠ — المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٤٧ ( الطبعة الاهلية )  
 ١٥١ — المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٢٣٣ ، ٢٤٤ ( الطبعة الاهلية )  
 ١٥٢ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ٣ ، حوادث سنة ٧٥٥ هـ  
 ١٥٣ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٧٥٤  
 ١٥٤ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٢٣ ، ج ٢ ص ١٤١ ، ص ٦٤٤ ٠٠٠ الخ  
 ١٥٥ — المقرئزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٣١٩ ( الاهلية )  
 ١٥٦ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٣٤٣ — ٣٤٦ ، ( حوادث سنة ٧٣٢ هـ )  
 ١٥٧ — المقرئزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ، ص ١٠٥ ( بولاق )  
 ١٥٨ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٤٢٦ ، ٦٠١  
 ١٥٩ — المصدر السابق ، نفس الجزء ، ص ٣٥٠ — ٣٠٦  
 ١٦٠ — المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ٤٣٢  
 ١٦١ — نفس المصدر ، ج ١ ص ٥١٩ — ٥٢٠ ، ج ٤ ص ٤٦٦  
 ١٦٢ — نفس المصدر ، ج ٢ ص ٤١٢  
 ١٦٣ — نفس المصدر والجزء ، ص ١٦٩  
 ١٦٤ — المقرئزى : كتاب المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٢٧ — ٤٢٨ ،  
 كتاب السلوك ، ج ٢ ، ص ٢٦٩  
 ١٦٥ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٤٢٦ ، ٨٢٣  
 ١٦٦ — نفس المصدر والجزء والصفحات  
 ١٦٧ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٤٣٣  
 ١٦٨ — المصدر السابق ، ج ٣ ، ص ٤٥٤  
 ١٦٩ — نفس المصدر ، ج ١ ص ٥٠٣  
 ١٧٠ — المقرئزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٩ ( الاهلية )  
 ١٧١ — المقرئزى : السلوك ، ج ٣ ص ٦٧٣  
 ١٧٢ — المقرئزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٤ ص ١٢٧ ( الاهلية )  
 ١٧٣ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ٢ ، حوادث سنة ٧٩٣ هـ  
 ١٧٤ — نفس المصدر والجزء والسنة  
 ١٧٥ — نفس المصدر والجزء ، حوادث سنة ٧٥٠ هـ ( ص ٨١٠ )  
 ١٧٦ — سعيد عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المالك ، ص ٢٢١  
 ١٧٧ — المقرئزى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ٣٧ — ٣٨ ( الاهلية )  
 ١٧٨ — المقرئزى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٦٩ — ٢٧٠  
 ١٧٩ — المصدر السابق ، ج ٤ ص ٣١٢



- ١٨٠ — المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٧٠  
١٨١ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٧٨ ج ٢ ص ١٥٠  
١٨٢ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ١٤٤  
١٨٣ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ص ١٦٩ ( الاهلية )  
١٨٤ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٦١ — ٦٦٢ ( سنة ٧٤٥ هـ )  
١٨٥ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ١٢٦ ( بولاق )  
١٨٦ — نفس 'المصدر والجزء' والصفحة ١٠ ويعنى ببلاد الروم آسيا الصغرى التى غلب عليها  
عنصر الاتراك فى ذلك العصر  
١٨٧ — المقرئى : كتاب السلوك ، حوادث سنة ٦٦٤ هـ  
١٨٨ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٣٣٩  
١٨٩ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٦٨٦ — ٦٨٧  
١٩٠ — المصدر السابق ، ح ١ ص ٦٠٧ ( حاشية ٢ للمرحوم الدكتور محمد مصطفى زيادة )  
١٩١ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ص ١٠٥ ( الاهلية )  
١٩٢ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٧٤١  
١٩٣ — نفس المصدر والجزء ، ص ٣٠٥ — ٣٠٦  
١٩٤ — المصدر السابق ، ج ٤ ص ١٢١ ، ٢٠١  
١٩٥ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٤٢٦  
١٦٠ — المصدر السابق ، ج ٢ ص ٥٢ — ٥٤ ج ٣ ص ٣٥٤

(٧)

ابن عساكر والمجتمع الدمشقي  
في عصره





عندما تسلمنا الدعوة للمشاركة في الاحتفال الذي يقيمه المجلس الأعلى  
لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالجمهورية العربية السورية  
بمناسبة مرور تسعمائة سنة على مولد « العالم والمؤرخ العربي الكبير ابن  
عساكر » ، تمثلت أمامنا عدة «خواطر» ..

كان أول هذه الخواطر هو السرف في حرص المجلس الأعلى على اختيار  
عام مولد ابن عساكر ، وليس عام وفاته ، لأحياء ذكره \* والمعروف لدينا في  
التاريخ القديم والوسيط أن سنة الوفاة أثبت وأدق وأصح دائماً من سنة  
المولد ، حتى أنها اتخذت الركيزة في كتب التراجم في التاريخ الإسلامي بالذات .  
وغدت أشهر الكتب التي ألفت في هذا اللون من ألوان التاريخ تحمل لفظ  
« الوفيات » \* ذلك أن الفرد العادي يولد عادة مغموراً ، لا يشعر أحد بمولده  
ولا يحاول غيره تسجيل تاريخ هذا المولد \* فإذا شق طريقه في الحياة ، وأصاب  
شهرة في ميدان الحكم والسياسة ، أو في مجال العلم والدين ، أو في عالم المال  
والتجارة ، أو في ساحة الحرب والقتال \* \* \* \* \* عندئذ تتجه إليه الأنظار ، ويسجل  
المعاصرون حركاته وسكناته ، حتى إذا ما أدركه الموت تنقل الجميع خبر موته  
وسجل المؤرخون - وغير المؤرخين - تاريخ وفاته ، مما يجعل سنة الوفاة في  
تلك العصور - التي لم توجد فيها سجلات للمواليد والمتوفين - أدق دائماً من  
سنة المولد \* وحسبنا أن ابن عساكر نفسه عندما يترجم لأقرب الناس إليه ،  
- شريكة حياته عائشة بنت علي بن الأخضر بن عبد الله - وهي ابنة خالته  
الكبرى وأم أولاده - يتردد في تحديد سنة مولدها ، من حين أنه حدد تاريخ  
وفاتها - باليوم والشهر والسنة \* \*

على أنه لم يصعب علينا الإدراك المسرف في حرص المجلس الأعلى على اختيار سنة مولد ابن عساكر للاحتفال بذاكره . ذلك أن ابن عساكر مات عن نيف وسبعين عاما ، فإذا أردنا تكريمه بإحياء ذكرى وفاته فمعنى ذلك الانتظار أكثر من سبعين عاما ، وهو ما لا يستطيع هذا الجيل عليه صبرا . وبعبارة أخرى فإن اختيار عامنا هذا لتكريم ابن عساكر لم يأت عفوا ، وإنما جاء هذا الاختيار أصزارا من هذا الجيل على الفوز بهذا الشرف العظيم ، تاركا للجيل التالي شرف الاحتفال بذكرى وفاته . والحق أن من يعرف ابن عساكر من خلال سيرته ومؤلفاته لابد وأن يدرك أنه جدير بالتكريم يوم ولد ويوم يموت . فلنحتفل هذا العام بذكرى مولد ابن عساكر . وليحتفل الجيل التالي بعد ثلاث وسبعين عاما بذكرى وفاته : وليبق ابن عساكر بين ذكرى مولده وذكرى وفاته حيا ماثلا في قلب كل من يعرف فضله ويقدر علمه .

أما الخاطر الثاني الذي تبادر الى فكرى عندما تصفحت الدعوة الموجهة الى من المجلس الاعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية بالجمهورية العربية السورية ، فهو تحديد الافق العلمى لابن عساكر ، والتخصص الرئيسى الذى استمد منه شهرته الواسعة ومكانته الخالدة . فالمعروف عن ابن عساكر أنه كان أولا - وقبل أى اعتبار آخر - محدثا ، عالما مبرزا من علماء الحديث . ومن هذه الزاوية بالذات نبتت شهرته وذاع صيته واشتهر اسمه . فأبن العماد يصفه بأنه « فخر الشافعية » وامام أهل الحديث فى زمانه وحامل لوائهم ، صاحب تاريخ دمشق وغيره من المؤلفات المفيدة . وابن خلكان يقول عنه أنه « كان يحدث الشام فى وقته . ومن أعيان الفقهاء الشافعية . غالب عليه الحديث فاشتهر به وبالنسبة فى طلبه ، الى أن جمع منه ما لم يتفق لغيره . . . صنف التاريخ الكبير لدمشق فى ثمانين مجلدة ، أتى فيه بالعجائب » .

أما السبكي فيترجم له في طبقات الشنافية ليقرر أنه « امام أهل الحديث في زمانه ، وختام الجهابذة الحفاظ ٠٠٠ » . وابن كثير يصفه بأنه « أحد أكابر حفاظ الحديث ، ومن على به ، سماعا وجمعا وتصنيفا واطلاعا وحفظا لاسانيده وامتونه ، واتقانا لاساليبه وفنونه ٠٠٠ » .

فاذا نظرنا بعين إلى ابن عساكر محدثا ، وبالعين الأخرى إليه مؤرخا ، لنختار له الصفة الغالبة عليه ، وجدنا المسافة ليست بعيدة بين الصفتين ، بمعنى أن تفوق ابن عساكر في علم الحديث وبروزه فيه ، لا يتعارض مطلقا مع مكانته كمؤرخ نابِه مرموق ، ، يحتل مكانه بجدارة في الصف الأول بين المؤرخين المسلمين .

وثمة حقيقة هامة نقررها، هي أن آثار ابن عساكر في علم التاريخ وليست في علم الحديث - هي التي خلدت اسمه على مر العصور والقرون . والسبب في هذا يبدو أمامنا وإضحا لا لبس فيه ولا غموض : فعلم الحديث اعتمد على الحفظ والرواية الشفوية . في حين يعتمد علم التاريخ على التدوين . وقد عبر عن ذلك ابن عساكر نفسه في شعر أثر عنه ، رواه ابن خلكان وابن العماد - وغيرهما - يقول فيه :

ألا إن الحديث أجل علم  
وأشرفه الأحاديث العوالي  
وانفع حل نوع منه عتدي  
وأحسنه الفرائد في الآمال  
وانك لن ترى للعالم شبيها  
يحققه كأفواه الرجال  
فكن يا صنّاح ذا حرص عليه  
وخذه عن الرجال بلا ملال  
ولا تأخذه من صدق فترمي  
من التصحيف بالداء العضال

ومهما يقل عن كتابات كتبها ابن عساكر في الحديث والسنة ، فإن



الشيعة الحقيقية، التي جمعها في الحديث ظلت محفوظة على صدره وفكره ،  
يسمعا منه تلاوته ويرويها عنه الرواة ، ونسبها بعد وفاته أنها حفظت له  
الشيء بين كبار الحفاظ والمحدثين . أما التاريخ الذي دونه ابن عساكر فهو  
الأثر المادي الملموس المائل أمامنا ، الذي نلمسه بأيدينا ونقرأه بأعيننا  
ونستوعبه بعقولنا ، يرجع إليه الباحثون جيلا بعد جيل ، يستشهدون به وينقلون  
عنه ، فيجدون فيه الدليل الواقعي على عظمة ابن عساكر وسعة أفقه وغزارة  
علمه . ولعل هذا هو السر فيما نلمسه في الترجمات التي كتبت عن ابن عساكر،  
من بداية تشيد به كمحدث مرموق وإمام من أئمة علم الحديث وحفاظة ، حتى  
إذا ما انتقل المترجم إلى ذكر آثاره ومؤلفاته بدأ بتاريخه الكبير ، تاريخ  
دمشق . فابن خلكان مثلاً يقول في ترجمته لابن عساكر أنه « كان حسن  
الكلام على الأحاديث ، محظوظاً في الجمع والتأليف ، صنف التاريخ الكبير  
لدمشق في ثمانين مجلدة ٠٠٠ » . والمسيكي في طبقات الشافعية يقول عن  
ابن عساكر أنه « إمام أهل الحديث في زمانه وختم التَّهابذة الحفاظ ٠٠٠  
له تاريخ الشام في ثمانين مجلدة وأكثر ، أبان فيه عما لم يكتمه غيره وإنما  
عجز عنه . ومن طالع هذا الكتاب عرف إلى أي مرتبة وصل هذا الإمام ٠٠٠  
وله « الأطراف » و « تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن  
الأشعري » وعدة تصانيف وتخاريج ، وفوائد ما الحفاظ إليها محاويع ،  
ومجالس أملاء من صدره يخر لها البخاري . ويصليح مسلم . » . وابن العماد يعرف  
ابن عساكر بأنه « الخافظ ابن عساكر صاحب التاريخ الثمانين مجلدة ٠٠٠ » .  
وابن تغري بردي يصفه بأنه كان « فقيهاً محدثاً حافظاً مؤرخاً » . ولكنه عندما  
يشير إلى آثاره ومؤلفاته يقول « صنف تاريخاً لدمشق ، وصنف كتباً كثيرة ،

وصفوة القول أننا نستطيع أن نقرر أنه إذا كان ابن عساكر قد استمد  
مكانته في حياته من كونه محدثاً وحافظاً وإماماً من أئمة الحديث ، فإنه استمد

شهرته ومكانته بعد وفاته من كونه مؤرخا ومؤلفا. في علم التاريخ، وصاحب أكبر موسوعية عرفها التاريخ الاسلامي في تاريخ دمشق .

وثمة مسألة في حياة ابن عساكر تستحق منا وقفة للقاء بعض الضوء عليها . ذلك انه من المعروف انه وصل الى هذه المرتبة في علم الحديث ، وجمع في صدره تلك الثروة الضخمة من السنة النبوية ، بعد ان سلك نفس أسلوب رجال العلم — وخاصة علماء الحديث — في عصره ، وهو أسلوب الرحلة للسمع من كبار الشيوخ المعاصرين . على ان الملاحظ على رحلات الحافظ ابن عساكر انها اقتصرت على بلاد المشرق في العالم الاسلامي دون مغربة . وقد اختار الباحثون المحدثون أسهل السبل لتعليل هذه الظاهرة ، فقال العالم الكبير صاحب « خطط الشام » عن ابن عساكر : « الظاهر انه اكتفى بمن اخذ عنهم من الشيوخ في هذا الجزء من آسيا ، ولم يتغدها الى افريقية ، لما اشتهر من تخلف المصريين في علم الحديث » . وهذا التفسير يستحق منا وقفة ، وخاصة ان محققا مرموقا قام بتحقيق المجلدتين الاولتين من تاريخ ابن عساكر اتقظ هذا التفسير ، ليقول بدوره في مقدمته التي وضعها للجزء الاول الذي حققه من تاريخ ابن عساكر ما نصه : « ان مصر لم تكن بالتي تجذب اليها الأنظار لقلّة علمائها » . وقد كان ذلك شأن مصر في الحديث من قبل أيضا . . . . » ١١ . وهكذا بجرة قلم أصدر باحث حكمه على المدرسة المصرية بوجه عام في علم الحديث ، ليس فقط على أيام ابن عساكر ، وإنما « من قبل أيضا » .

كلا . ليست هذه هي الطريقة التي يكتب بها التاريخ ، وليس هذا هو المنهج السليم لضدال الحكم تاريخية . وليس من حق باحث — مهما يبلغ علمه — ان يصدر حكما عاما لمثل هذا الحكم بدون حود أو ضوابط . ولعلنا من الأمثلة التاريخية ان نذكر مدرسة الفسطاط بالذات ، وهي المدرسة التي غدت موكنا اشعلع ديني فكري في صدر الاسلام ، واستمدت منها مدرسة



القيروان الشيء الكثير . ومن يدرس تاريخ الحركة الفكرية في الاسلام يدرك أن مصر غدت بعد الفتح العربى مركزا هاما رئيسيا من مراكز الحديث بالذات، وخاصة بعد أن نزح اليها عدد من كبار الصحابة أمثال أبى ذر الغفارى وعبد الله بن عمرو بن العاص ، والزبير بن العوام ، وسعد بن أبى وقاص . ونخص بالذكر عبد الله بن عمرو بن العاص ، الذى كان من أكثر الناس حديثا عن رسول الله (ص) ، ويعد بحق مؤسس المدرسة المصرية ، وقال عنه السيوطى ان لأهل مصر عن عبد الله بن عمرو بن العاص وحده أكثر من مائة حديث . وعندما دخل الحديث الشريف فى مرحلة الجمع ، كان من أوائل جامعى الحديث فى الاسلام عبد الله بن وهب المصرى - فى القرن الثانى الهجرى ، صاحب كتاب الجامع فى الحديث . وقد عثر على كتابه مؤخرا مخطوطا على ورق البردى فى مدينة ادفو بصعيد مصر .

ثم جاء التابعون بعد الصحابة ليحافظوا على مكانة مدرسة الحديث فى مصر ، مما جعلها تبقى قائمة نشطة الى أيام ابن عساكر ، وبعد أيام ابن عساكر ولا نريد أن نبعد كثيرا عن موضوعنا الاساسى وهو ابن عساكر ، ولذا فاننا نستدل على استمرار المدرسة المصرية فى علم الحديث بنماذج - هى قليل من كثير - مما ذكره ابن عساكر نفسه فى تاريخه ، عن محدثين متعاقبين، بعضهم من المصريين، والبعض الآخر من غير المصريين رحلوا الى مصر ليسمعوا ويرووا . ومن هؤلاء الذين ذكرهم ابن عساكر « عباد بن عبد الله أبو خيرة المغافرى المصرى . حكى عن عمر بن عبد العزيز ، روى عنه أبو شريح الاسكندرانى . . . سألته عمر بن عبد العزيز ، قال يا أبا خيرة أين تسكن اليوم ؟ قلت : القسطنطينية . قال : أين أنت من الاسكندرية ، فلولا ما أنا فيه لأحببت أن يكون مثولى بها . . . » . ومنهم تميم بن محمد بن طمغاج أبو عبد الرحمن الطوسى ، يقول عنه ابن عساكر « رحل وسمع بخص سليمان بن



سلمة الخبائري ، وبمصر : محمد بن ربح ، وعيسى بن حماد ، وحرملة بن يحيى ، وأبا الطاهر بن السرح ، والحارث بن مسكين ، وأبا الربيع سليمان بن داود شدينى ٠٠٠ محدث ثقة ، كثير الحديث والرحلة والتصنيف ٠٠٠ جمع المسند الكبير على الرجال ٠٠٠ « ٠ » ومنهم شعيب بن محمد بن أحمد بن شعيب الديبلى ، حدث بدمشق ومصر فى أوائل القرن الرابع للهجرة ٠ ومنهم صالح ابن محمد شادان الكرخى ٠٠٠ سمع بدمشق وبمصر ، يقول عنه ابن عساكر : « ندم الى مصر قدمتين الأولى قبل نحو الثلاثمائة ، والاخرى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة ٠ » ٠ ومنهم صدقة بن على بن محمد أبو القاسم التميمى الموصلى ، قاضى نصيبين ، يقول عنه ابن عساكر « سمع ببغداد أحمد بن عبد الرحمن بن واقد التنوخى ، وبدمشق أحمد بن الحسن ، وبمصر : ابراهيم بن ثمامة الحنفى ، وعبد الرحمن بن أحمد بن محمد بن الحجاج بن رشد المصرى ، وأبا عبيد الله محمد بن الربيع بن سليمان الجبرى ٠ وبكر بن أحمد بن حفص الشعرائنى ، نزيل التنيس ( بلدة بشمال مصر ) ٠ والحسن على بن زياد الطبرائى ، وعبد الله بن زياد بن المغيرة الموصلى ٠ وأبا جعفر الطحاوى ٠ وأبا بكر محمد ابن القاسم الأنبارى ، وأحمد بن ابراهيم بن حموية ٠٠٠ ١١ هـ ٠ كذلك ذكر ابن عساكر اسم عبد الله بن أحمد بن على بن أبى طالب أبو القسم البغدادى الميزان « قدم بدمشق وحدث بها عن ٠٠٠ وأم محمد فاطمة بنت الحسين بن الريان بمصر وغيرهم ٠ وروى عنه ٠٠٠ وهبة الله بن ابراهيم بن عمر المصرى ٠٠٠ وأبو الحسن على بن يحيى بن أبى الكرام المصرى ٠ مات بمصر فى المحرم سنة ٣٩٠ هـ ٠ وذكر ابن عساكر ترجمة لطاهر بن محمد بن سلامة بن جعفر أبو الفضل القضاعى المصرى ، « حدث بطرابلس وبيت المقدس سنة ثلاث وستين وأربعمائة ، وحدث عن أبى محمد بن النحاس والقاضى أبى مطر على بن عبد الله بن الحسن بن أبى مطر الاسكندرانى ٠٠٠ » فإذا وصلنا الى عصر ابن عساكر نفسه وجدناه يترجم للمحدث بNDAR بن محمد أبو ( م ٢٣ - تاريخ الاسلام )

القاسم الفارسي الصوفي، ويقول عنه انه « سمع بمصر ، أخبرنا ابراهيم أحمد ابن القاسم بن الميمون الحسنى \* وحدث بصور فسمع منه غيث بن على ، ثم وصل الى دمشق \* توفي بدمشق بعد الثمانين وأربعمائة » \* بل ان ابن عساكر يقول فى ترجمة ملكة بنت داود أنها « أجازت لى جميع حديثها \* » ويقرن ذلك بقوله أنها « سمعت بمصر من الشريف بن ابراهيم أحمد بن القاسم بن ميمون الحسن سدن الشافعى رضى الله تعالى عنه \* \* \* سمع منها شيخنا أبو الفرج الصورى \* \* \* » .

هذه الامثلة قليلة من كثير ، استقيناه من تاريخ ابن عساكر وحده \* وأتينا بها على سبيل المثال لا الحصر ، وان دلت على شىء قائما تدل على أن مدرسة الحديث فى مصر ظلت قائمة نشطة لم يخب لها نور ، وأنها غدت بعض من أخذ عنهم ابن عساكر نفسه ، بل بعض شيوخه وشيخاته \* أما الرواية التى استشهد بها محقق الجزء الأول من تاريخ ابن عساكر \* والذى نقلها عن السبكي فى طبقاته ( ج ٣ / ١٢ ) وفحواها أن البرقانى نصح تلميذه الخطيب البغدادي بعدم قصد مصر ، وقال له « انك ان خرجت الى مصر انما تخرج الى رجل واحد ، فان فاتك ضاعت رحلتك ، وان خرجت الى نيسابور ففيها جماعة ان فاتك واحد أدركت من بقى » \* \* \* هذه الرواية فى حاجة الى تمديد ، لماذا اختص مصر بالذات فى حديثه ؟ هل أتى البرقانى الى مصر وعان مدرسة الحديث فيها ؟ هل هناك دافع مذهبى أو غير مذهبى وراء رأيه ؟ هل تأثر فى ذلك بما هو معروف من اتجاه بغداد - سياسيا وفكريا - نحو المشرق دون المغرب ، بحيث لم يتجه علماءها بصورة جدية جماعية غربا - نحو مصر بالذات - الا بعد أن دهمها خطر التتار فى منتصف القرن السابع للهجرة ؟ هذا هو منهج البحث التاريخى السليم \* أما أن يلتقط باحث عبارة يتيمة ليبنى عليها حكما ضخما بأن « مصر لم تكن بالتى تحذب اليها الأنظار لقلد علمائها \* » وقد كان ذلك شأن مصر فى الحديث من قبل أيضا \* .

فهذا مالا يقره منهج البحث العلمى • ونرجح أن يكون هذا الحكم صادرا عن عوامل نفسية مكبوتة فى صدر الباحث •

ولا يخفى عنا أن السبكى فقيه شافعى يترجم لأعلام الشافعية ، ولا بد من أن يتلمس تبريرا لعالم كبير مثل الخطيب البغدادى فاته فى رحلة العلم أن يأتى الى مصر • ومن ناحيه أخرى علينا أن نضع نصب أعيننا ما كان من خلاف مذهبى فى العالم الاسلامى ، وأثر هذا الخلاف فى تحركات رجال الدين والعلم ، وفى أحاسيسهم ، وبالتالى فيما كتبوه ودوّنوه • فمصر كانت معقلا هاما من معاقل المذهب المالكى ، وكان عبد الله بن وهب المصرى - الذى سبق أن وصفناه بأنه كان من أوائل جامعى الحديث فى الاسلام - مالكا • وإذا ذكرنا مالك بن أنس فأننا نعنى الامام الذى عرف بأنه من أعلم الناس فى زمنه بالسنة النبوية والحديث الشريف ، والذى تزعم مدرسة المدينة المنورة فى الحديث ، والذى ترك خلفه مجموعة من أصحابه وتلاميذه كانوا من أشهر المحدثين الذين عرفهم الاسلام • ولعله ليس من باب المصادفة أن يكون أبرز أصحاب الامام مالك من المصريين بالذات ، مثل عبد الله بن وهب ، وابن القاسم ، وأشهب ، وعبد الله بن عبد الحكم • وغيرهم • وهكذا حتى وفد على مصر الامام الشافعى رضى الله عنه ، فانقسم المصريون بين مالكية وشافعية • واشتد الجدل والنقاش بين المدرستين ، حتى بلغ الأمر حد القتال بين اتباعهما فى المسجد العتيق بالفسطاط ، وهو أمر لم يرض عنه لا المالكية ولا الشافعية ، خارج مصر - بل داخلها - حيث أن كل فريق اعتبرها معقلا للمذهب الآخر • وظهر صدى عدم الرضا هذا فيما كتبه بعض أتباع هذا المذهب أو ذاك عن مصر وعلماء مصر فى تلك الدور من أدوار التاريخ - أعنى فى العصور الوسطى - وهى العصور التى كثيرا مافاقت فيها مرارة الخلافات المذهبية ، حدة الخلافات الدينية • ولم تنج بغداد أو دمشق هى الأخرى من هذه الخلافات المذهبية العنيفة ، مما لا داعى للتطرق اليه • وفى ضوء هذه



الحقيقة يمكن أن نفسر عدم مجيء الخطيب البغدادي في رحلته العلمية الى مصر \*

ولا ندري لماذا ربط محقق الجزء الأول من تاريخ ابن عسـكـز بين الخطيب البغدادي وابن عساكر في التماس سبب واحد لعدم مجيئهما الى مصر . ذلك أنه بالنسبة لابن عساكر يوجد عامل واضح - لا يصح أن يغيب عن فكر المؤرخ اليقظ - نرجح أنه العامل الأساسي في عدم تفكيره في الحضور الى مصر . ذلك أن ابن عساكر ولد والدولة الفاطمية الاسماعيلية قائمة في مصر وافريقية ، وشب ابن عساكر وشرع في رحلته العلمية والخلافة الفاطمية مهيمنة على مصر وافريقية وبعض بلاد الشام . ومات الحافظ ابن عساكر بعد اربع سنوات فقط من سقوط الخلافة الفاطمية وأحياء المذهب السنـي

مرة أخرى في مصر . وفي أيام ابن عساكر لم ينس الدماشقة ما صاحب حكم الفاطميين لدينتهم من ذكريات غير طيبة . وفي عصر طفحت الخصومة المذهبية ، كان من الصعب على محدث سنـي شافعي - مثل الحافظ ابن عساكر - أن يفكر في الرحلة الى مصر ، حيث كان الجامع الازهر وجامع الحاكم ودار الحكمة ٠٠٠ وغيرها من المؤسسات ، مراكز نشطة لتعليم وتعلم الفقه الشيعي ونشره ، واعداد دعاة الاسماعيلية المتمرسين .

وفي رأينا أنه لو كان الوضع في مصر وافريقية غير ذلك ، أو لو كانت الاحداث التي صاحبت سقوط الخلافة الفاطمية قد سبقت وفاة ابن عساكر بوقت كاف لشد ابن عساكر الرحال الى مصر ليرى نهضة واسعة في الفقه السنـي وفي علم الحديث ، في ظل المدارس التي بدأ صلاح الدين بإنشاء مدرستين منها - الناصرية للشافعية والقمحية للمالكية - وذلك في حياة الخليفة العاضد الفاطمي نفسه ، ثم اتبع ذلك بإنشاء ثلاث مدارس أخرى عقب سقوط الخلافة الفاطمية \*

وأخيرا - وليس أخرا - فانه عندما أراد ابن خلكان فى ترجمته لابن عساكر أن يستشهد على مكانة كتاب تاريخ دمشق ، لم يجد أفضل مما قاله أحد كبار محدثى مصر ، وهو « العلامة المنذرى حافظ مصر » يستشهد برأيه فى الكتاب .



فاذا انتقلنا الى كتاب « تاريخ دمشق » نفسه ، ودرسنا هذا الأثر الخالد من ناحيتى المنهج والمادة العلمية ، فان أول انطباع يمكن أن نخرج به من هذه الدراسة ، هو أن ابن عساكر كتب تاريخا بفكر المحدث ، ومنهج المحدث . بل بضمير وتقوى المحدث . والمعروف أن نشأة علم التاريخ عند المسلمين ارتبطت بالحديث وتفرعت عنه . ولعلنا لسنا فى حاجة الى الاشارة الى أن تدوين الحديث اعتمد على الاسناد وتراجم الرجال ، وهاتان هما الصفتان البارزتان فى كتاب تاريخ دمشق لابن عساكر . فهذا الكتاب ليس من نوع الحوليات التاريخية التى تعالج التاريخ سنة بعد أخرى ، وليس من نوع كتب الحوادث التى تعالج أخبار أمة من الأمم أو سلسلة من الغزوات والفتوح أو سيرة عظيم من العظماء أو واقعة من الوقائع ، وإنما هو - قبل أى اعتبار آخر - كتاب تراجم حقيقة أن ابن عساكر صدر كتابه بالمقدمة التقليدية المألوفة عن أصل اشتقاق تسمية الشام ، وتاريخ مدينة دمشق وبنائها ، وما جاء فى الأحاديث النبوية عن فضل الشام ودمشق ، ثم عن فتح الشام وخطط دمشق وما فيها من معالم ومنشآت ومؤسسات . . . ولكن هذا الجزء لا يعدو أن يكون مقدمة لتاريخه الكبير الذى يعتمد أساسا على التراجم التى وضعها ابن عساكر لشاهير الأفراد ، من العلماء والصلالحين والحكام والساسة والقادة . . . وغيرهم ممن لهم علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالشام بوجه عام ودمشق بوجه خاص . وقد يأتى بين هؤلاء ذكر لأفراد لا علاقة لهم مطلقا بالشام أو بدمشق . ولكن المؤلف اعتقد أن لهم من الأهمية ما يستوجب الترجمة لهم . كذلك نلاحظ على كتابة

ابن عساكر افاضته فى سير الصحابة والفقهاء والمحدثين والعلماء - مثل  
أبى هريرة وبلال بن رباح والزبير بن العوام وعبادة بن الصامت - بدرجة  
لم يحظ بها رجال السياسة والحكم ، الا أن يكون أحد هؤلاء الأخيرين على درجة  
من الأهمية وذيوع الصيت - مثل الحجاج بن يوسف - تجعل ابن عساكر  
يسهب فى سرد سيرته \* وبين هذا الفريق وذلك ، ممن ترجم لهم ابن عساكر ،  
لا مانع من أن يتعرض لسير بعض القدماء \* من ذلك حرصه على سرد ترجمة  
ضافية لذي القرنين ، موضحا أن اسمه الاسكندر ، متتبعا نسبه حتى وصل  
به الى يونان \* ولكن الملاحظ أنه ترجم نه وذكره فى حرف الذاء تحت اسم  
« ذو القرنين » فقال « ذو القرنين ، واسمه الاسكندر بن \* \* » ، الأمر الذى  
يجعلنا نتساءل : اذا كان المؤلف يعرف أن اسمه الاسكندر ، فلماذا لم يذكره فى  
حرف الألف حسب ترتيب الأسماء الذى سار عليه فى كتابه \* ولكن الرد على  
ذلك يبدو فى أن ابن عساكر - وهو رجل الدين - ترجم لهذه الشخصية من منطلق  
ما جاء عنها فى القرآن الكريم حيث ورد ذكره باسم « ذو القرنين » ، مما جعله يلتزم  
بهذه التسمية \* وهذا المثل بالذات - وهو واحد من كثير - يعبر عن العقلية  
التي كتب بها ابن عساكر تاريخه ، والمنهج الذى اتبعه فى كتابة هذا التاريخ \*

وكما أن ابن جرير الطبرى - وهو المفسر الشهير - لم يستطع أن يتجرد  
من طبيعته عندما كتب « تاريخ الأمم والملوك » ، فحرص على أن يروى عن  
الحادثة الواحدة روايات عديدة ، متأثرا فى ذلك بمنهجه التفسيرى ، كذلك لم  
يستطع ابن عساكر - وهو المحدث الحافظ - أن يتحرر من منهج المحدثين فى  
الاسناد ، وهى الظاهرة الواضحة فى كتابه « تاريخ دمشق » \* وهنا نلاحظ  
التشابه قويا واضحا بين الحافظ ابن عساكر من ناحية ، وبين الحافظ الخطيب  
البغدادى من ناحية أخرى : فكلاهما محدث كبير ، اشتغل بالتاريخ ، دفعه  
حبه لبلده الى أن يكتب تاريخا وافيا له \* هذا أرخ لبغداد فى النصف الأخير  
من القرن الخامس الهجرى ، وذلك أرخ لدمشق فى النصف الأخير من القرن  
السادس الهجرى \* وكلاهما كتب تاريخه بوعى المحدث وفكر المحدث وأسلوب



المحدث ومنهج المحدث • وإذا كان الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي قد استحق في التاريخ لقب « مؤرخ بغداد ومحدثها » فإن الحافظ أبو القاسم ابن عساكر الدمشقي استحق في التاريخ لقب « مؤرخ دمشق ومحدثها » • ولما كان كل من الرجلين شافعي المذهب ، فقد وجدت بينهما أكثر من رابطة معنوية • تجعلنا لا نتردد في الحكم على ابن عساكر بأنه اطلع على كتاب الخطيب البغدادي وتأثر به موضوعا وفكرا ومنهجيا ، تأثرا حدا به الى محاولة تطبيق الفكرة على دمشق •

على أننا نتدارك فنقول أنه ليس معنى أن ابن عساكر في تاريخه لدمشق سار على نهج الخطيب البغدادي في تاريخه لبغداد ، أن ابن عساكر لم يأت بجديد ، أو أنه كان محاكيا ومقلدا للخطيب ، لا أكثر • إذ لا يخفى علينا أن الخطيب نفسه لم يكن مبتكرا في منهجه ، وأن هناك من سبقه في ذلك المنهج مثل القشيري • ولعله من الأصوب أن نقول أن الطريقة التي اتبعها الحافظان تتفق ومنهج أهل الحديث عموما ، وحسب تاريخ دمشق لابن عساكر أن وصفه السبكي بأنه « أبان فيه عما لم يكتمه غيره ، وإنما عجز عنه » في حين وصفه ابن كثير بأنه « ندر على من تقدمه من المؤرخين ، وأتعب من يأتي بعده من المتأخرين ، فحاز فيه السبق • ومن نظر فيه وتأمله رأى ما وضعه فيه وأصله ، وحكم بأنه فريد أهله في التواريخ • وأنه الذروة العليا في الشماريخ • » • أما ابن خلكان الذي وصف كتاب « تاريخ دمشق » بأنه جاء « على نسق تاريخ بغداد » ، فقد اعترف بأن ابن عساكر في تاريخه « أتى فيه بالعجائب » •

والحق أن دمشق كانت جديرة بهذا التكريم على يد أحد أبنائها من علمائها الخالدين ، ليس فقط لأنها كانت في وقت ما حاضرة الخلافة الإسلامية ، فهناك حواضر أخرى للخلافة سبقتها ولحققت بها • وإنما الحقيقة التاريخية الكبرى التي لا شبهة فيها ولا جدال حولها ، هي أن دمشق وحدها — بين حواضر الخلافة الإسلامية — هي التي شهدت أقصى درجات اتساع هذه

«دولة وتماسكها ، فكان الخليفة الأموي في دمشق يصدر أوامره فتلبى  
بالسمع والسن في ررب رالبروان والفسطاط والموصل والبصرة وهمدان  
وصنعاء وسمرقند وبخارى ٠٠٠ وغيرها حتى الهند وندود الصين ٠ وهذا  
وضع لم يتوفر للخلافة الإسلامية فى أى عهد من عهودها السابقة أو اللاحقة ،  
وأيا كان مقرها سواء فى المدينة المنورة أو فى الكوفة أو فى بغداد أو فى  
قرطبة أو فى القاهرة أو فى اسطنبول ٠

وخلاصة القول فى منهج ابن عساكر أنه لم يستطع فى كتابه « تاريخ  
دمشق » أن يتحرر من أسلوب المحدثين فى الاسناد ٠ من ذلك مثلاً أنه فى  
ترجمته لبشر بن الحرث يقول « أخبرنا أبو الحسن بن قبيس ٠ حدثنا أبو  
منصور بن خيرون ٠ أنبأنا أبو بكر الخطيب ٠ أخبرنا أحمد بن عسر بن روح  
النهرى ، حدثنا أبو طلحة بن أحمد بن الحسن الصوفى ، حدثنا محمد بن  
مخلد العطار ، حدثنا عبد الله بن منصور ٠ قال : سمعت أبا حفص ابن أخت  
بشر بن الحرث يقول ٠٠٠ » ٠ وهذه الظاهرة فى كتابه تؤكد أن ابن عساكر  
كان محدثاً قبل أن يكون مؤرخاً ٠ وأنه كتب تاريخه بروح المحدث وفكر المحدث  
وأسلوب المحدث ٠

وربما بدا لنا أن هذا ليس هو المنهج السليم فى كتابة التاريخ ، لاسيما  
وأن شخصية المؤلف كثيراً ما تستتر فيه عندما يلجأ الى ذكر الحوادث دون  
تعليق أو نقد أو تحليل ٠ ولكن علينا أن نذكر أن ابن عساكر ظل دائماً أبداً فى  
ضميره وفكره ولسانه وقلمه يمثل رجل الدين المورع العف ٠ وحسبه أن وصفه  
ابن العماد بأنه « كان ديناً خيراً ، يختم فى كل جمعه ، وأما فى رمضان ففى  
كل يوم ٠ معرضاً عن المناصب بعد عرضها عليه ٠ كثير الأمر بالمعروف  
والنهي عن المنكر ٠ قليل الالتفات الى الأمراء وأبناء الدنيا ٠٠٠ » ٠ وقال عنه  
ابن خلكان « لقد قال الحق » ، فى حين وصفه السبكى بأنه « لم يزل مواظباً على  
خدمة السنة والتعبد باختلاف أنواعه صلاة وصياماً واعتكافاً وصدقة ونشر

علم ٠٠٠ » . وهذه الصفات المتأصلة في ضمير ابن عساكر جعلته حريصا في تعرضه لسير الناس عفيفا في نقدهم ، معرضا عن تتبع عوراتهم وعيوبهم ٠٠٠ كل ذلك مع دقة في الاستقصاء وحرص على اختيار الصفات والكلمات . وربما أدى تخوف ابن عساكر من الوقوع في خطيئة الغيبة الى الحرص على اسناد رواياته الى أصحابها ، حتى لا يتحمل أمام الله وأمام ضميره مسئولية رأى خاطيء أو صفة غير صحيحة يلصقها بأحد من يترجم لهم . فاذا لم يعرف مصدر الرأى أو الرواية . استعمل غالبا لفظ « وقيل كذا » .

وهكذا اذا كان ابن عساكر في تاريخه قد اتبع أسلوب المحدثين ، واهل في ذكر السند قبل ذكر الخبر ، فاننا لا نرى في هذا المنهج انتقاصا خطيرا من شأن كتابته ، بل على العكس يمكننا ان نلمس في هذه الظاهرة امعانا منه في الدقة ، وحرصا على مراعاة الأمانة العلمية ، ورغبة في اعطاء كل ذي حق حقه : فضلا عن نزعة نحو التواضع في العلم ، واعراض عن شدة الاستئثار بكل خبر يحرص الكاتب على نسبته الى نفسه . انظر - مثلا - الى تواضع ابن عساكر وامانته وهو يترجم لفاطمة بنت علي بن الحسين العكبرى فيقول ، دلنا عليها البغدادي ٠٠٠ فقرات عليها جزء صفة المنافق عن ابن المسلمة ٠٠٠ « ماذا كان عليه لو حذف عبارة « دلنا عليها على البغدادي » . ولكنها امانة العلم التي جعلته يحرص على اعطاء كل ذي حق حقه .

ومن ناحية أخرى فان علينا أن نذكر دائما أن المنهج السليم في دراسة التاريخ يتطلب منا الوقوف على أصول كل رواية . يمكننا عن طريق معرفة نزعات صاحب الرواية وميوله ومذهبه التثبت من صحة ما يروي ، كما يمكن عن طريق المقارنة والتحريص الاطمئنان الى صحة مصادره التي استقى عنها ومنها . وحسب ابن عساكر انه عندما تعرض لكتابة التاريخ لم يلق القول جزافا ، ولم يكتف بسرد الروايات ليتركنا في حيرة من أمرها ومصدرها ،



وانما حرص - بقدر ما وسعة - على أن يسند كل رواية الى صاحبها \* وعن هذا الطريق يمكن أن نعتبر ابن عساكر وقد أدى خدمة كبرى للتاريخ ، لأن بعض الروايات والاخبار التي ذكرها استقاها شفاهاً من أفواه أناس ماتوا ولم يسجلوها ، في حين أن البعض الآخر أخذه عن كتب وكتابات فقدت ولا نعثر لها الآن على أثر \* انظر اليه مثلاً وهو يترجم لتاج الدولة تتش بن ألب أرسلان فيقول «قرأت بخط أبي الحسن يحيى بن علي بن عبد اللطيف المقرئ : دخل تاج الدولة ٠٠٠ » فهو هنا يحدد بالضبط مصدر رواية ذكرها معاصر وشاهد عيان ، وربما اندثرت كتابته الى الابد ، وبقي ما نقله عنه ابن عساكر \*

وربما بدا هذا الاسلوب في معالجة التاريخ غير مستساغ بالنسبة للعقلية الحديثة ، وهي التي تستهدف الايجاز والوقوف على الحقائق من أقرب السبل ، والوصول الى النتائج دون اطالة في المتسمات \* والواقع أن هذا المنهج هو الذي نادى به علماء المسلمين أنفسهم ، حتى أن ابن النديم صاحب الفهرست له عبارة يقول فيها « النفوس تشرب الى النتائج دون المقدمات وترتاح الى الغرض المقصود دون التطويل في العبارات » \* ولذا عاب بعض الباحثين المحدثين على ابن عساكر حرصه على سرد كافة الروايات المتعلقة بالخبر الواحد \* فجاء في المقدمة التي وضعت للمجادة الأولى المحققة من كتاب تاريخ دمشق ما نصه « ولو أن الحافظ اكتفى برواية الاخبار التي صح اسنادها \* واكتفى برواية واحدة ، لنجا الكتاب من التكرار الممل \* » كذلك تعرض ابن عساكر للاتهام - بطريقة غير مباشرة - بأنه لم يتخير أحياناً بعض رواياته ، ولم يدل فيها برأي حاسم ليرجح أحداها على الأخرى ، وانما « هو ينقل بعض الأخبار ويدع العهدة على من نقلها عنه ، لا يصححها ولو كان فيها خطأ \* » ولكننا نؤكد دائماً في كل مناسبة أن الخطأ الكبير الذي يمكن أن يقع مؤرخ محدث هي أن يطبق نفس معايير عصره وما له من امكانيات وظروف

على عصر سابق ليصدر حكما عليه • فكل عصر عقليته وامكانياته ووسائله •  
ولكل مجتهد ظروفه التي عاش فيها وأساليبه التي توسل بها • ولكل زمان  
مستوياته ومقاييسه ومعاييره ، ونظرتة الى الحياة ، وأدواته المتاحة للباحث ،  
ومنهجه الذي قد يبدو لنا غير مستساغ اليوم ، ولكنه هو الأسلوب المثالي  
فى عصره ، الذي يعبر عن أصالة البحث وعمق المعرفة وصدق الحاسة وعظم  
الأمانة العلمية • وإذا أردنا أن نصدر حكما صادقا على كتاب تاريخ دمشق  
لابن عساكر ، فانه علينا أن نصدر هذا الحكم من خلال العصر الذي  
عاش فيه ابن عساكر ، وب عقلية ذلك العصر ، لامن واقع عصرنا وعقليتنا نحن •  
وعلى ذلك فان قولنا اليوم « لو أن الحافظ ابن عساكر فعل كذا ••• ولم يفعل  
كذا » • لا يمكن أن يعبر عن حاسة تاريخية مرهفة •

ومهما يكن من أمر ، فان علينا أن نذكر أن كتابة السير والتراجم تمثل  
لونا من أبرز ألوان الكتابة التاريخية عند المسلمين ، وذلك منذ أن بدأ الواقدي  
فى القرن الثانى للهجرة تأليف كتاب الطبقات ، وحذا حذوه فيه تلميذه وكتابه  
ابن سعد • ومهما يقل من أن الهدف من تأليف هذين الكتابين هو خدمة  
الحديث ليعرف من يصح الأخذ عنه ومن لا يصح ، فان عمل هؤلاء المحدثين  
كان سببا فى أن رجال اللغة والأدب قلدوا المحدثين ، فوضعوا الكتب فى تراجم  
الشعراء والادباء • ولم يلبث أن ترقى هذا النوع من الكتابة التاريخية على  
من الزمن ليشمل معاجم مرتبة حسب حروف الهجاء وحسب تتابع العصور  
والقرون ، مع افراد كل علم أو فن أو مذهب بطبقات رجاله • فخصصت مؤلفات  
معينة لطبقات الشافعية والحنفية والمالكية ، وأخرى للمشتغلين بعلم أو فن  
معين كالأطباء والادباء والوزراء والكتاب • وثالثة لمشاهير بلد معين أو مدينة  
كبرى من حواضر العالم الاسلامى ، ومن النوع الأخير تاريخ دمشق لابن  
عساكر •

أما الباحث الذي يريد أن يلم بتاريخ دمشق السياسى فى صورة سلسلة

متصلة الحلقات ، فلا شك فى أنه لن يجد غايته فى تاريخ ابن عساكر . ذلك أنه بدلا من أن يجد حوليات متتابعة تعالج حوادث مترابطة . أنه يجد نفسه أمام مجموعة متلاحقة من التراجم المرتبة ترتيبا ابجديا حسب أسماء أصحابها . لا تجمع بينها رابطة زمنية أو مهنية . وإنما الرباط الوحيد الذى يربط بين معظمها هو صلتها من قريب أو بعيد بمدينة دمشق . فهذا حاكم تولى حكم دمشق فى صورة خليفة أو أمير ، وهذا فقيه أو مفسر أو محدث نشأ فى دمشق أو نزح إليها معلما أو متعلما ، أو مربها ليقوم فيها فترة من الزمان ، مستمعا أو مسمعا . وهذا حاكم على بلدة قريية أو بعيدة زحف على دمشق ودخلها واستولى عليها ، أو ارتد عنها بعد أن عبث بغوطتها . وهذا أمير عين واليا على دمشق من قبل سلطة أعلى دانت لها دمشق بالطاعة . . . وبين هذا وذاك تأتى تراجم عديدة لفقهاء ومحدثين وعلماء صالحين ، وربما لأدباء مرموقين كالجاحظ وأبى تمام . . .

ومهما يقال من أن اتخاذ سير الأفراد محاور يدور حولها التاريخ من شأنه أن يرضى أذواق قراء التاريخ ومتطلباتهم من مختلف النزعات والميول . . . ومن أن السياسة كلها من عمل الأشخاص ، وأننا لا تفهم إلا فى ضوء صفاتهم وخبراتهم وتصرفاتهم ، فإن الحقيقة الكبرى التى لا مفر من الاعتراف بها هى أن مفهوم التاريخ يرتبط أساسا بفكرة التسلسل الزمنى .

ولكن علينا أن ندرك فى نفس الوقت أن التاريخ ليس فقط — مثلما تصوره كتب الدوليات — تاريخا سياسيا لا يعنى إلا بسقوط حاكم وقيام آخر ، ولا يهتم إلا بإشعال ثورة وإخماد فتنة ، ولا شأن له إلا بفتوح البلدان وتسجيل أنباء الزمان . نعم ليس التاريخ مجرد سرد أخبار حروب وانتصارات ، وفتوح وهجرات ، وغزوات وخلافات بين ملوك وأمراء . أن التاريخ أيضا دراسة لأحوال الشعوب الاجتماعية والاقتصادية ، ووصف للوضائع الفكرية والثقافية . . . وهذه هى الجوانب التى تبدو أكثر وضوحا



فى كتب التراجم منها فى كتب الحوليات \* ففى النوع الاخير من الكتب نجد التاريخ غالبا ربيب الفصور والاحكام والقادة الا ان تكون اشارات عابرة سريعة ، اتت عن غير قصد - لقمس احوال الشعوب من بعيد او قريب \* اما اذا فحصنا كتابا عاما للتراجم - مثل وفيات الاعيان لابن خلكان او الدرر الكامنة لابن حجر او الضوء اللامع للسخاوى - فاننا نجده يترجم لكل من له شأن بصرف النظر عن عمله وحرفته او مكانته وطبقته الاجتماعية \* فهو يترجم للعالم فقيها كان او طالب علم ، ويترجم للحاكم خليفة كان او اميرا ، وللتاجر المرموق مقيما كان او ركاضا \* وهو ان يترجم للمبرزين من الرجل لا يغفل شأن المرموقات من النساء ، وخاصة الصالحات الثيبات \* ويستطيع الباحث النافذ البصيرة من خلال دراسته لهذه التراجم ان يخرج بملاحظات طيبة عن الحياة الاجتماعية ، بالذات ، مما يندر العثور عليه فى كتب الحوليات التقليدية ، وهى التى تهتم فى المقام الاول بالحياة السياسية \*

حقيقة ان التاريخ للحياة الاجتماعية من خلال التراجم امر صعب شاق ليس بالسهل \* ذلك انه اذا ذكر المؤلف اشارة تمس المجتمع او بعض اوضاعه \* فانما تاتى هذه الاشارة - غالبا - فى صورة عابرة وبطريقة عفوائية غير مقصودة لذاتها ، لأن الكاتب لم يستهدف مطلقا تقديم دراسة لحوال المجتمع ، وانما هدفه الاول والاخير رسم صورة - مسهبة او موجزة - لحياة الفرد الذى يترجم له ويعرف به \* ولكن فى جميع الحالات لا يصعب على المؤرخ اللماح الذى يتمتع بحاسة تاريخية نفاذة ان يلتقط هذه الاشارات من بين السطور ، على هيئة فتات صغيرة متناثرة ، ثم يحاول ان يبنى من هذا الفتات ميكلا للحياة الاجتماعية ، او بعض عناصرها ، فى عصر معين \* واذا وجدت بهذا الهيكل عدة ثغرات فانها فى غالب الامر تكون من النوع الضيق الذى يسهل علاجه \* ومما يساعد على سد هذه الثقوب ، ما تتصف به الحياة الاجتماعية من قلة التغيير وبطء التبديل ، مما يعطى المؤرخ حرية الحركة ، ويمكنه من الرجوع الى عصر سابق قليلا ، او لاحق قليلا - على العصر او

بالعصر - المراد التأريخ له \* وبعبارة أخرى فإن الأوضاع السياسية في مجتمع يمكن أن تتغير في بضع ساعات نتيجة لانقلاب مفاجيء أو غزوة أو ثورة أو نحوها \* والأوضاع الاقتصادية في مجتمع يمكن أن تتبدل في مدى أشهر أو سنوات قليلة ، نتيجة لسياسة اقتصادية جديدة يضعها حاكم ، تستهدف إلغاء مكوس قائمة ، أو فرض مكوس مستحدثة ، أو احتكار أصناف معينة ، أو تعديل في نظم الملكية \* أما الأوضاع الاجتماعية فتشمل بناء المجتمع وعاداته وتقاليده وسلوك أفرادہ ٠٠٠ وهذه ونحوها جوانب راسخة في المجتمع ، ورثها الأبناء عن الآباء والأجداد ، لا يمكن تغييرها أو تبديلها أو التخلي عنها بسهولة ، أو في مدى جيل أو جيلين \* أجل ، لا يمكن لمجتمع أو لفرد أن يتخلى بسرعة وسهولة - في مدى سنوات معدودة - عن عادات وتقاليده ورثها عن السلاف ونشأ في ظلها وتأصلت في نفسه حتى غدت جزءاً من شخصيته ، ليطبع بطباع جديدة تماماً ويستوعب عادات مستحدثة ، ويعيش يومه في ظل تقاليد لا تربطها صلة بأمسه \* .

وعلى هذا فأننا إذا أردنا أن نرسم صورة للمجتمع الدمشقي على أيام ابن عساكر في القرن السادس الهجري - الثاني عشر للميلاد - فأننا لسنا مقيدین تماماً باستحياء هذه الصورة من تراجم الأفراد الذين عاشوا في تلك الحلقة بالذات ، ولا يضيرنا مطلقاً أن نرجع الى تراجم أفراد نكرهم نفس المؤرخ عاشوا وماتوا في القرن الخامس الهجري ، أو نكرهم غيره في القرن السابع الهجري \* ان الحياة الاجتماعية في دمشق لم تتغير في جوهرها بين القرنين الخامس والسابع للهجرة - وربما قبل الخامس وبعد السابع ، الا في حدود ضيقة وجوانب محددة \* وفيما عدا ذلك ظل الناس يعيشون بنفس العقلية والأسلوب ، لا تبدل يذكر في ملابسهم ومظهرهم ، ولا تغيير يلحظ في عاداتهم وتقاليدهم \*٠٠٠ أعيادهم هي هي \*٠٠٠ يتصرفون في أفراحهم وأتراحهم مثلاً كان يتصرف آباؤهم وأجدادهم ، ويطبقون نفس الأساليب في حياتهم الخاصة والعامة داخل بيوتهم وخارجها \* .



وربما كانت الصعوبة الكبرى التي تواجهنا في محاولة رسم صورة للحياة الاجتماعية في دمشق في ضوء تاريخ ابن عساكر ، هي أنه ركز الشطر الأكبر من عنايته في ذكر تراجم الصالحين والعلماء وخاصة المحدثين ، وربما بعض الأدباء من شعراء وكتاب ، مع الغفال واضح لأفراد بعض الطبقات الأخرى وخاصة التجار . وإذا كان ابن عساكر قد عالج تراجم بعض الحكام ، فإنه فعل ذلك بشيء من التفصيل بالنسبة لخلفاء بني أمية السابقين ، وبشيء من الإيجاز الملحوظ بالنسبة للأمراء المعاصرين ، مثل تتش ودقاق وطغتكين وبوري . ويبدو أن السبب في هذه الظاهرة هو ارتباط أمجاد دمشق بالخلافة الأموية من ناحية ، فضلا عما في فكرة الخلافة ذاتها من معان وأحاسيس دينية تتفق والاتجاه الفكري لابن عساكر ، وهو الذي وصفه ابن العماد بأنه كان في حياته « قليل الالتفات إلى الأمراء وأبناء الدنيا » . وقد انعكس هذا الاتجاه في كتاب ابن عساكر ، فكان في كتابته - مثلما كان في حياته - قليل الالتفات إلى الأمراء وأبناء الدنيا . وفي جميع الحالات نرى ابن عساكر بوازع - من تقوى رجل الدين وخلقه - يحجم عن التطرق إلى الحياة الخاصة لهم ، ويحاول عدم التعرض لمثالبهم وعيوبهم . أما أفراد طبقة العامة ، فلا ننتظر أن نجد لهم ذكرا في كتب التاريخ - إلا أن يكون ذلك عفوا - في عصور كان التاريخ لا يهتم إلا بأعيان الناس ، فإذا تكلم المؤرخ عن الأحياء أهتم بالأعيان ، وإذا ترجم للأموات فإنه لا يهتم إلا بوفيات الأعيان .

ومع أنه من الصعب استخلاص صورة متكاملة للمجتمع الدمشقي من خلال تاريخ ابن عساكر ، إلا أننا نستطيع أن نلقى أضواء على بعض جوانب هذا المجتمع ، مستعينين بما جاء في التراجم التي ذكرها من الشخصيات مقتضبة . من ذلك ما يبدو من أن المجتمع الدمشقي بوجه خاص والشامي بوجه عام حدث في بنائه تطور هام على عصر ابن عساكر ، نتيجة لازدياد نفوذ طبقة جديدة هي طبقة الأتراك ، الذين ازدادت سطوتهم في بلاد الشام ، وغدوا



يشكلون القوة العسكرية الضاربة في البلاد ، وصار منهم الحكام والأمراء ،  
وانكمش أمامهم تدريجيا نفوذ الفاطميين من ناحية و سطوة القوى العربية  
كالعقيليين والمرداسيين وبنى عمار من ناحية أخرى . ويرتبط الزيادة نفوذ  
الاتراك السياسى والحربى فى بلاد الشام فى النصف الثانى من القرن الخامس  
الهجرى - الحادى عشر للميلاد - ببعض الاسماء التى ترجم لها ابن عساكر ،  
مثل أتنز وتتش ودقاق وطغتكين وبورى . ولا شك فى أن أهمية العنصر  
التركى على مسرح بلاد الشام فى ذلك الدور ازدادت وضوحا نتيجة لتعرض  
البلاد للخطر الصليبي . مما جعل الاتراك يبدون فى كثير من حلقات الصراع  
بين المسلمين والفرنجة ، وكأنهم القوة الضاربة للإسلام وجنوده المدافعون  
عنه وعن أرضه ومصالحه . ومع أن ابن عساكر لم يشر فى تراجمه الموجزة  
الى الأثر الاجتماعى لهذه الأعداد المتزايدة والنفوذ المتضاعف للاتراك ، إلا  
أنه لا بد وأن يكون هؤلاء الاتراك قد تركوا أثارا فى المجتمع الدمشقى فى أكثر  
من جانب .

كذلك نستشف مما كتبه ابن عساكر أن فئة المتعممين من رجال الدين  
والعلم كانت لها مكانة خاصة فى المجتمع الدمشقى . فبالإضافة الى مكانة  
أفراد هذه الفئة فى نفوس الشعب ، فإنهم حظوا بتكريم الحكام لهم . وقد  
وصف ابن عساكر زمرد بنت جاولى بن عبد الله - المتوفاة سنة ٥٥٧ هـ -  
بأنها « مكرمة لأهل العلم » . كذلك اثنى ابن عساكر على نور الدين محمود بن  
زنكى لرعايته للعلماء وتكريمه لهم . وذكر أكثر من واحد ممن ترجموا لابن  
عساكر أنه حظى عند كل من نور الدين محمود ثم صلاح الدين يوسف ، حتى  
أنه كان يحضر مجالسهم ويستمعان اليه . بل لقد بلغ من قوة رجال العلم والدين  
فى المجتمع الدمشقى عندئذ أن ابن عساكر قرع صلاح الدين علنا ، ووصف  
مجلسه بأنه مجلس سوقة لا يستمع فيه الى قائل ولا يرد جواب متكلم . وعندما  
توفى ابن عساكر حرص صلاح الدين على أن يحضر الصلاة عليه . وإذا

كانت هذه مكانة رجال العلم والدين عند الحكام على أيام ابن عساكر ، فلا شك في أنهم حظوا بمكانة كبرى في أركان المجتمع الدمشقي في المناسبات ، وفي الأسواق وغيرها من الأماكن الخاصة والعامة .

أما عن مكانة المرأة في المجتمع الدمشقي على أيام ابن عساكر فكانت أكبر مما يظن الكثيرون . فالمرأة لم تكن ذلك الإنسان المحتجب السلبي الذي لا دور له في الحياة العامة ، ولا عمل له إلا داخل جدران البيوت ، وإنما يبدو أنها أسهمت بنشاط كبير في الحياة العامة . ومرة أخرى نكرر أن حرص ابن عساكر في تراجمه على إعطاء الأهمية الرئيسية لأهل الدين والعلم ، من صحابة ومحدثين وعلماء ثم خلفاء ، جعل نشاط المرأة في عصره - من خلال التراجم التي وضعها في تاريخه الكبير - لا يبدو بصفة رئيسية إلا في مجالات معينة، مثل مجال الدين والعلم ، وربما - إلى حد ما - شؤون الحكم والسياسة .

وحسبنا دليل على نشاط المرأة في دائرة العلم والدين أن الذين ترجموا لابن عساكر أجمعوا على أنه أخذ العلم عن ثمانين امرأة . وهذه الإشارة في حد ذاتها لها في نظرنا عدة دلالات . الأولى كثرة عدد النساء المشتغلات بالعلم والدين في ذلك العصر ، بحيث أن فقيها واحدا من فقهاء العصر سماع من ثمانين المرأة ، هذا فضلا عن كثرة عدد النساء اللاتي ترجم لهن ابن عساكر في تاريخه . والثانية أنه لم تكن هناك أية غضاضة في أن يتلقى طالب العلم علمه على يد امرأة . والثالثة أن المرأة جلست في الجوامع وغيرها من أماكن التدريس - في حدود أحكام الدين - لتنظيم حولها حلقات الدرس ، ويأخذ عنها طلاب العلم من الرجال والنساء سواء .

وفي خلال تراجمه للمعاصرين ، أو سرده حديث من الأحاديث الشريفة ، نرى ابن عساكر كثيرا ما يردد عبارة « أخبرتنا فلانة » أو « سمعنا عن فلانة » .

فهو مثلاً في ترجمته لفاطمة بنت علي بن الحسين العكبري يقول ما نصه  
« دلنا عليها - علي البغدادي المبيض - فقرات عليها جزء صفة المنافق عن ابن  
المسلمة ، وجزءاً من حديث الحسن الحري عن أبي الغنائم بن الرجاحي سنة  
ست وعشرين وخمسة مائة . ثم سألت عنها بعد مدة مديدة يسيرة فلم أظفر لها  
بخبير . وأظنها ماتت بدمشق » . ثم يروي ابن عساكر حديثاً عن أبي هريرة  
عن الرسول ( ص ) ، فيقول : « أخبرتنا أم أبيها فاطمة بنت علي بن الحسين » .  
وفي ترجمة كل من حاتم بن عبد الله بن سعد ، وحذيفة بن اليمان ، يقول ابن  
عساكر : « أخبرتنا أم المجتبى العلوية » . وفي ترجمة الحارث بن الحكم بن  
أبي العاص بن أمية بن عبد شمس الأموي - أخو مروان - يقول ابن عساكر :  
« أخبرتنا أم البهاء فاطمة بنت محمد . » .

ويبدو من ثنايا التراجم التي أوردها ابن عساكر لبعض نساء عصره  
- وخاصة من أخذ عنهن - مدى تقديره لهن . فهو في ترجمته لملكة بنت داود ابن  
محمد بن سعيد بن محمد بن سعيد القرطبي الصالحة الصوفية ، يلقبها  
بالعالة ، فيقول « أخبرتنا العالة ملكة بنت داود . . . . وأجازت لي جميع  
حديثها . . . وحضرت دفنها والصلاة عليها ، وكان الجمع منوافراً . رحمها  
الله . . . » وفي ترجمته لفاطمة المدعوة ست العجم بنت سهل ، يقول أنها  
عرفت « بالعالة الصغيرة » . وفي ترجمته لست العشيرة بنت عبد الله بن  
الحسن السلمية ، يقول « سمعت جدها القاضي الخطيب أبا عبد الله . . . وجدت  
سماعها على جزء ، فعزمت على قراءته عليها فلم يتفق . . . » .

وهنا يتبادر سؤال الى أذهاننا . أين كانت تتعلم المرأة الدمشقية في  
ذلك العصر لتتفقه وتصل الى مرتبة العلماء ؟؟ يبدو لنا من خلال السطور التي  
دونها ابن عساكر أن البيت كان المدرسة الأولى التي تتلقى فيها المرأة علومها .  
والملاحظ على النساء اللاتي اشتهرن بالعلم والدين على أيام ابن عساكر أنهن  
نشأن في بيوت علم ودين . ها هو ابن عساكر يترجم لأم أولاده - وابنه خالته



— عائشة بنت علي بن الخضر بن عبد الله السلمية ، فيقول عنها : « أسمعها الحديث من فاطمة بنت علي بن الحسين العكبرية في دارها ، وسمع منها أولادها في دارها ٠٠٠ » وفي ترجمة فاطمة المدعوة ست العجم بنت سهل بن بشر بن أحمد الأسفرايني يقول ابن عساكر « سمعت أباها أبا الفرج ٠٠٠ » .  
وعن فاطمة بنت بن أحمد بن منصور بن قبيس الغساني يقول ابن عساكر « سمعت أباها الفقيه أبا الحسن المالكي ٠٠٠ » . أما إذا لم تكن المرأة قد شبت في بيت علم ، وكان أهلها من المقتدرين الراغبين في العلم ، فانهم كانوا يهيئون لها فرصة تلقى العلم على بعض فقهاء العصر . من ذلك ما يذكره ابن عساكر في ترجمته لزمر خاتون بنت جاولي بن عبد الله من أنها « سمعت الحديث من الفقيهين أبي الحسن بن قيس وأبي الفتح نصر الله بن محمد وأبي طالب بن أبي عقيل الصوري » . وفي كافة الحالات ، فانه يبدو أن المساجد — أو بعضها — كانت أبوابها مفتوحة ، لتجلس فيها المؤهلات من النساء للوعظ والتعليم والتعلم . وقد جاء في الترجمة التي ذكرها ابن عساكر لفاطمة بنت سهل بن بشر — المدعوة ست العجم — أنها « كانت تغط النساء في بعض المساجد » .

وإذا كانت المرحلة ركنا أساسيا من أركان الحياة العلمية في ذلك العصر، بحيث يتنقل طلاب العلم من مكان إلى آخر ، يسمعون ويتلقون العلم ، ويحصلون على إجازات من كبار مشايخ عصرهم في مختلف المدن ، حتى إذا بلغوا مرحلة النضج العلمي أخذوا بدورهم يعلمون ليسمع منهم طلاب العلم . فانه يبدو أن هذه المرحلة — رغم مشقتها — لم تكن وقفا على الرجال من المعلمين والمتعلمين ، وإنما شاركت فيها بعض النساء . من ذلك ما يروي ابن عساكر في ترجمته لفاطمة بنت سعد الخير بن محمد بن سهل الأنصاري الأندلسي ، من أنها : « ولدت بالبحرين ، ورحل بها أبوها إلى ألبهان ٠٠٠ ثم قدم بها بغداد » فسمعها ٠٠٠ وقدمت دمشق مع زوجها علي بن نجا

الحنبلى ، وسمع منها بعض طلبية الحديث ٠٠٠ » ٠

يضاف الى ما سبق ، أن المرأة فى ذلك العصر شاركت فى تيار التصوف الذى أخذ يشتد تدريجيا فى تلك المرحلة نتيجة لاحتساس المسلمين بتدهور أحوالهم ، وتعرضهم لهجمات شرسة فى قلب بلادهم من جانب الغرب الاوروبى . وقد أطلق على المتصوفات من النساء اسم « الفقيرات » مثلما أطلق على المتصوفة من الرجال اسم « الفقراء » . وكان للمتصوفات من النساء - مثلما كان الحال بالنسبة للمتصوفة من الرجال - بيوت أو خانقاوات يعشن فيها ، ليعكفن على حياة الزهد والعبادة . يذكر ابن عساكر فى ترجمته للملكة بنت داود الصوفية - المتوفاة سنة ٥٠٧ هـ - أنها « سكنت دمشق مدة فى دويرة السميّساطى » . ويعنى بهذه الدويرة الخانقاة السميّساطية التى أسسها على ابن محمد بن يحيى السلمى - المتوفى سنة ٤٥٣ هـ - وتقع على باب الجامع الأموى الشمالى، وكانت أحيانا تعرف بدويرة الفقراء ، والفقراء هم الصوفية .

ومن ضروب مشاركة المرأة فى الحياة العامة فى ذلك العصر ، دورها فى الأغنية والمآتم . وقد وصف ابن عساكر فاطمة ست العجم بنت سهل بأنها كانت تعظ النساء « فى الأغنية » . ولابد أن دور المرأة فى الافراح - وهو الدور التقليدى المعروف فى كل زمان ومكان - كان أبرز بكثير . ولكننا لا ننتظر من رجل دين محافظ - مثل ابن عساكر - أن يتطرق فى كتابته الى هذه الجوانب .

أما عن مشاركة المرأة فى النشاط السياسى ، فيبدو واضحا أيضا من خلال بعض التراجم التى ذكرها ابن عساكر . ومن الطبيعى أن يكون تدخل المرأة فى الشئون السياسية وشئون الحكم مقصورا على نساء الطبقة الحاكمة فى تلك العصور . من ذلك ما جاء فى ترجمة ابن عساكر لدقاق بن قنصلى أمير دمشق أنه مات سنة ٤٩٣ هـ مسموما بتدبير من أمه ، التى « زينت له جارية

فسمته في عنقود عنب معلق في شجرة، ثقبته بآبرة فيها خيط مسموم، وأن أمه ندمت على ذلك بعد الفوت \* وأومأت إلى الجارية ألا تفعل ، فأشارت إليها أن قد كان، وهري السم جوفه ومات \* كذلك ذكر ابن عساكر في ترجمة الخاتون زمرد بنت جاولي بن عبد الله - زوج تاج الملوك بوري بن طفتكين - أنها « لما خافت من ابنها اسماعيل \* دبرت عليه حتى قتل بحضرتها ، وأقامت أخاه محمود مقامه \* » ثم أنها بزواجها من زنكى ، وخروجها إليها في حلب - كما يروى ابن عساكر ساعدت الزنكيين - على التقدم خطوة نحو تحقيق - أطماعهم في دمشق \* ونستطيع أن نكمل الصورة من بعض المصادر الأخرى المعاصرة - مثل ابن القلانسي - الذي يروى كيف تألمت الخاتون زمرد - عروس زنكى - لمقتل ابنها شهاب الدين محمود بعد ذلك ، فطلبت من زوجها زنكى أن يتدخل في شئون دمشق « لطلب الثأر من غير تلوم ولا اغفال » \* ويبدو أن زمرد خاتون لم تستطع أن تحقق أغراضها \* إذ يذكر ابن عساكر في ترجمته لها أنها « عادت إلى دمشق بعد موت أتابك ( زنكى ) فأقامت مدة يسيرة وتوجهت إلى بغداد وحجت ، ثم عادت إلى بغداد ورجعت إلى مكة ، فجاورت إلى أن ماتت ( سنة ٥٥٧ هـ ) \* وكان قد نفذ ما بيدها \* » .

ولعل أبرز انطباع عن الحياة الاجتماعية في دمشق نخرج به من دراسة تاريخ ابن عساكر ، هي الصفة الدينية التي اتسمت بها هذه الحياة \* يدل على ذلك كثرة المؤسسات الدينية - وعلى رأسها المساجد - التي ازدانت بها دمشق ، حتى أن ابن عساكر عدد منها مائتين واثنين وأربعين مسجدا داخل أسوار دمشق ، عدا المساجد التي ذكرها في أرباضها ، وقد زادت عن المائة وستين مسجدا \* ويعلق ابن عساكر على كثرة مساجد دمشق بقوله ، وكثرتها تدل على اهتمام أهلها بالدين وكثرة المصلين والمتعبدين \* .

هذا عدا المدارس التي جاوزت العشر ، والخانقاوات والأربطة ، التي غدت جميعا مراكز لنشاط ديني وعلمي واسع النطاق \* وقد ذكر ابن عساكر



عن الخانقاه الدويرية أنه سكنها الكثير من العلماء ، منهم — على سبيل المثال — الفقيه الشافعي عبد الوهاب بن صدقة ، وكان أيضا أديبا وشاعرا وعارفا بالرؤيا . ذكر ابن عساكر في ترجمته أنه كان منقطعا لسماع الدرس بالزاوية الغربية والمدرسة الامينية .

ويشير ابن عساكر الى أن كثيرا من هذا المؤسسات الدينية « له وقف » . مما يدل على أن مؤسسيها من الخيرين حرصوا على بقائها ومساعدتها على الاستمرار في اداء رسالتها بوقف الاوقاف عليها . وقد جاء في بعض التراجم التي ذكرها ابن عساكر مثل ترجمة زمرد بنت جاولي — أنها « بنت المسجد الذي عند صنعاء ووقفت عليه الوقوف » . كذلك ذكر ابن عساكر في ترجمة فاطمة بنت علي بن أحمد بن المنصور الغساني — المتوفاة سنة ٥٦٧ هـ — أنها « حجت هي وأختها ولم يتزوجا ، ووقفا على امام محراب جامع دمشق ، وعلى الفقهاء المالكية المشتغلين بالفقه في جامع دمشق » وقد عبر الرحالة المغربي ابن جبير — وهو معاصر — عن كثرة الاوقاف الموقوفة على المنشآت الدينية في دمشق بقوله « ولكل مشهد من هذه المشاهد أوقاف معينة من بساتين وأرض بيضاء ورباع ، حتى أن البلدة تكاد الاوقاف تستغرق جميع ما فيها ، وكل مسجد يستحدث بناؤه ، أو مدرسة أو خانقه ، يعين لها السلطان ( يعني صلاح الدين ) أوقافا تقوم بها وبساكنيها والملتزمين لها . » .

والواقع أن حرص ابن عساكر — وغيره من المعاصرين — على الإشارة الى الاوقاف الموقوفة على المؤسسات الدينية والاجتماعية يعبر عن ظاهرة لها دلالتها امتازت بها الحضارة الاسلامية . ذلك أن مؤسس المنشأة — حاكما كان أو ثريا من الخيرين — كان يوقف عليها غالبا وقفا يدر موردا ثابتا يضمن لها البقاء والاستمرار في اداء رسالتها ، دون حاجة الى الاستجداء بين حين أو آخر أو دون خشية العوز والافلاس مما يهددها بالتوقف عن اداء رسالتها .

ولم تقتصر هذه الاوقاف على الاراضى الزراعية فحسب ، وانما شملت الدور والقصور والاسواق والحوانيت والحمامات والاقران والطولحين ومصانع الصابون ٠٠٠ وغيرها مما يمكن ان يدر موردا ثابتا منتظما ٠

والمعروف ان الاوقاف بمعناها الفقهى الدقيق شرعت فى الاسلام ليكون ريعها « صدقة جارية » ٠ ومن هذا المنطلق ، فانها نهضت برسالة ضخمة فى رعاية المؤسسات الاجتماعية والخيرية ، الأمر الذى أدى اليه عدم وجود سياسة محددة ثابتة للدولة — فى تلك العصور — فيما يتعلق بالمسائل والامور المرتبطة بالرعاية الاجتماعية والصحية ، وهو ما نطلق عليه اليوم اسم الضمان الاجتماعى ٠ وانما تركت هذه الامور كلها لاحكام الشريعة الاسلامية، وما نصت عليه من فرض الزكاة على القادرين من جهة ، وعلى فعل الخير وعمل الحسنات وتقديم الصدقات من جهة أخرى ٠

وكان لهذه الاوقاف ادارة تشرف عليها ٠ وقد اشار ابن عساكر — عند كلامه على قنى دمشق — الى وظيفة متولى الاوقاف الذى كان يشرف على اوقاف المسلمين ويسهر على انفاق أموالها فى الجهات المخصصة لها ٠ كذلك أشار ابن عساكر الى أن بعض المؤسسات والمشروعات الخيرية لم يكن لها اوقاف « ولكن يجرى عليها من المسلمين اسعاف » ١٠

ومن أبرز المؤسسات الاجتماعية التى اشار اليها ابن عساكر فى تاريخه اشارات سريعة ، ولكنها تكفى على أى حال لاعطائنا فكرة عن توافرها فى المجتمع الدمشقى على أيامه ، البيمارستانات التى حظيت بالاوقاف الكبيرة ، مما كفل لها البقاء والاستمرار فى أداء رسالتها ٠ وانذا كان ابن عساكر قد اكتفى — بحكم طبيعة كتابه — بالإشارة السريعة الى البيمارستان الجديد الذى شيده نور الدين محمود فى دمشق ، فاننا نستطيع أن نستكمل الصورة من بعض المعاصرين ٠ فالحالة المغربى ابن جبير — الذى زار دمشق بعد وفاة ابن عساكر بقليل على أيام صلاح الدين — يصف هذا البيمارستان الثورى بأنه



« مفخر عظيم من مفاخر الاسلام ، وله قومة بأيديهم اللازمة المحتوية على أسماء المرضى ، وعلى النفقات التي يحتاجون اليها من الادوية والاغذية وغير ذلك . والاطباء يذكرون اليه في كل يوم ويتفقون المرضى ويأمرون باعدان ما يصلحهم من الادوية والاغذية حسبما يلحق بشأن كل منهم . . . » ويضيف المؤرخ ابن كثير أن نور الدين وقف هذا البيمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم اذا لم يجد الاغنياء دواء مسبقا لجللهم الا في هذا البيمارستان ، مما يؤكد الهدف الاجتماعي من انشائه ، ويوضح لنا من الناحية الاجتماعية أن الفقراء في المجتمع الدمشقي على أيام ابن عساكر كانوا موضع رعاية كبيرة .

ويفهم مما كتبه ابن عساكر أن نور الدين محمود وقف على هذا البيمارستان الاوقاف التي تضمن له الاستمرار في النهوض برسالتة « وفيها علم من وقفه طاحونة الشقراء ، وكانت على نهر بانياس » .

أما ابن جبير فقد أشار الى أن البيمارستان النوري بدمشق كان به قسم للمجانين « لهم ضرب من العلاج » ، مما يدل على أن هذا النوع من المرضى حظوا في المجتمع بقدر خاص من الرعاية . حقيقة أن ابن جبير وصف المجانين في بيمارستان دمشق بأنهم كانوا « معتقدين . . . وهم في سلاسل موثوقون ولكن علينا أن نذكر أن هذه الاجراءات وقائية ، وأنه لابد من اتخاذ اجراءات أمنية شديدة في مصحات الأمراض العقلية ، واتخاذ كافة الاحتياطات التي تحول دون فرار أحد نزلائها ، لما قد يترتب على ذلك من مخاطر تحل بالمجتمع .

ومن المؤسسات الاجتماعية التي حفلت بها دمشق على أيام ابن عساكر السقايات ، التي عدد ابن عساكر إحدى وعشرين منها في دمشق داخل السور ، وسبعاً في أرباض دمشق خارج السور . وقد شرح محقق المجلدة الثانية من تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر المقصود بالسقايات ، فقال : « أما السقايات



أما نحن فنقول : جاء فى لسان العرب أن المسقاة ( بكسر الميم والمسقاة  
( بفتحها ) موضع السقى . والسقاية : الموضع الذى يتخذ فيه الشراب فى  
المواسم وغيرها . ويقال للبيت الذى يتخذ مجمعا للماء ، ويسقى منه الناس  
السقاية .

ولعله من الواضح لنا فى ضوء العبارة الأخيرة التى ذكرها ابن منظور  
أن المقصود بالسقاية - كما ذكرها ابن عساكر - السبيل الذى عرف فى محضر  
وبعض البلاد الإسلامية الأخرى . جاء فى لسان العرب أيضا : « السبيل  
الطريق . . . وسبلت الشيء إذا أبحت كَأَذْكَ جعلت إليه طريقا مطروقة .  
وسبيل الله عام يقع على كل عمل خالص سلك به طريق التقرب الى الله . وفى  
الحديث : حريم البئر أربعون ذراعا من حواليتها لأعطان الأبل والغنم : وابن  
السبيل أولى شارب منها ، أى عابر السبيل المجتاز بالبئر أو الماء أحق بها من  
المقيم » .

وهكذا فإن السقاية التى ذكرها ابن عساكر - وغيره من المعاصرين -  
هى الموضع الذى يسبل فيه الماء ، بحيث يوفر شربه للناس ، ويصبح مسبلا  
فى سبيل الله . ذكر الحافظ ابن عساكر حديثا شريفا فحواه « ليس صدقة  
أعظم أجرا من ماء » . وقد ورد لفظ « سقى » ومشتقاته فى القرآن الكريم :  
« أ جعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن آمن بالله » . « وإلى  
استقاموا على الطريقة لاسيقناهم ماء غدقا » : « قالت أن أبى يدعوكم ليجزيك  
أجر ما سقيت لنا » . « يسقون فيها كأسا كان مزاجه زنجبيلا ، عينا تسمى  
سلسبيلا » . « وسقاهم ربهم شرابا طهورا » . . .

وبوازع من شعور دينى عميق ورغبة فى عمل الخير ، كثر هذا النوع من  
السقايات والأسبلة فى المدن الإسلامية . ذكر ابن حوقل - الذى عاش فى  
القرن الرابع الهجرى ، العاشر للميلاد - : « وقل ما رأيت خاناً أو طرفاً سكة  
أو محلة أو مجمع ناس الى حائط بنسمرقند يخلو من ماء جمد مسبل . وذكر

لى من يرجع الى خبره أن بسمرقند فى المدينة وحيطانها — فيما يشتمل عليه  
السدور الخارج — زيادة على ألفى مكان ، يسقى فيه ماء الجمد مسبلا ، عليه  
الوقوف ، من بين سقاية مبنية ، وحباب نحاس منصوبة ، وقلال خزف فى  
الحيطان ٠٠٠ » ٠

أما ابن جبير — المعاصر لصلاح الدين — فقد ذكر أنه فى طريقه من  
حمص الى دمشق نزل فى خان ، « وفى هذا الخان ماء جار ، يتسرب الى  
سقاية فى وسط الخان — كأنها صهريج — ولها منافس ينصب منها الماء فى  
سقاية صغيرة مستديرة حول الصهريج ٠ » ٠

وسواء أطلق على هذا النوع من المؤسسات اسم « سقاية » أو  
« سبيل » ، فمن الواضح أنها كانت كثيرة فى المدن الإسلامية — وخاصة  
المدن الدينية مثل مكة وبيت المقدس — وكذلك فى الخانات والمحطات والنزول  
الواقعة على طريق المسافرين والتجار والحجاج ، وكان الهدف منها عمل الخير  
والتقرب الى الله والحصول على ثوابه ٠

وقد ذكر ابن عساكر فى باب « ما جاء فى ذكر الانهار المحتفزة للشرب  
وسقى الزرع والاشجار » أن دمشق كثيرا ما كانت تعاني من قلة الماء ونضوب  
بردى ، وهو ما تطلب دائما العناية بالقنى والسقايات والعيون ، لتوفير ماء  
الشرب للناس والمارة وعابرى السبيل ، فضلا عن الزرع والنبات ٠ ولذا كان  
الاهتمام بإنشاء السقايات فى دمشق واضحا ٠ ويتضح من كلام ابن عساكر  
وتحديده لمواضعها ، أنه روعى فى أنشائها أن تطل على أماكن مطروقة لتكتمل  
بها الفائدة ٠ لذا نجد معظم السقايات التى ذكرها ابن عساكر تقع الى جانب  
المساجد — وخاصة الجامع الأموى — وعلى أبوابها ، فضلا عن أبواب المدينة  
حيث تكثر المنشآت العامة كالمقابر والحمامات والكنائس والسويقات وغيرها ،

وكلها أماكن معروفة بازديادها بالناس . يضاف الى ذلك السقايات خارج المدينة ، وخاصة على الطرق من دمشق واليهى .

ونستطيع من أوصاف بعض المعاصرين — فضلا عن البقايا الاثرية لهذه السقايات — أن نخرج بصورة واضحة عن تصميمها وكيفية عملها . ذلك انهما كانت تحتوى على طابقين ، الاول عبارة عن صهريج تحت الارض ، يملأ بالماء عن طريق الانهار والقنى المنتشرة فى انحاء المدينة ، والتي وقفت عليها أوقاف معينة ينفق منها على صيانتها . وفوق هذا الصهريج غطاء من الرخام أو الحجر أطلق عليه اسم «خرزة» . وربما كانت السقاية فوق بئر ، كما يتضح من وصف ابن عساكر لمسجد الحجر ، اذ يقول « فيه بئر وسقاية » . أما الطابق الثانى فيقع فى مستوى الطريق أو فوقه بقليل ، وتوجد به « المزملة » لتوزيع الماء على الراغبين فى الشرب . ويقوم الساقى — أو المزملاى — برفع الماء من الصهريج أو البئر . فيجرى الماء الى نوافذ ربطت بقضبانها كيزان بواسطة سلاسل ، ليتمكن بواسطتها طالب الماء من الحصول على حاجته . وقد وضعت لهذه السقايات أنظمة ثابتة تتضمن سلامة صحة الساقى ، ونظافة الكيزان المستخدمة فى الشرب ، وتحديد أوقات العمل فيها ، وتزويد الخزانات المقامة عليها بالماء . . . وغير ذلك .

وهناك نوع آخر من المؤسسات ذات الصبغة الاجتماعية ، كان له شأن كبير فى دمشق . ونعنى به الحمامات ، التى قصدتها الناس من مختلف الطبقات رجالا ونساء — طلبا للنظافة والاغتسال والطهر . والحق ان الحمامات كانت من المعالم الاساسية التى امتازت بها المدن الاسلامية ، فى المشرق والمغرب جميعا ، واستثارت اعجاب الرحالة وغير الرحلة فى العصور الوسطى ، الامر الذى تشهد عليه كتابة أسامة بن منقذ ، فى عصر الحروب الصليبية . ذلك أن الناس لم يألفوا فى تلك العصور الاستحمام فى منازلهم ، ولم توجد الحمامات



الخاصة الا فى قصور الحكام والعظماء .

والمعروف عن دمشق فى التاريخ أنها اشتهرت بصناعة الصابون الممتاز والعطور الطيبة ، ولذا اتصفت حماماتها بالجودة ، فضلا عن العناية بالخدمة . ويبدو مما ذكره ابن عساكر عن حمامات دمشق ، أن كل حمام كان ينسب غالبا الى منشئه ، أو الى طائفة بعينها من طوائف المجتمع ، وربما ينسب الحمام الى الحى المقام به الحمام . وقد حدد ابن عساكر عدد هذه الحمامات فى دمشق على أيامه بسبعة وخمسين حماما ، وهو — دون شك — عدد ضخم فى مدينة واحدة فى حين ذكر ابن جبير — بعد قليل أنها بلغت مائة حمام فى دمشق . وكان بعض هذه الحمامات يبنى على الآبار ، والبعض الآخر له قنوات يجرى فيها الماء ، فى حين أن منها سيق الىه الماء . ولم يفرق ابن عساكر فى سرده بين الحمامات الخاصة بالنساء ، وتلك الخاصة بالرجال ؛ ولكن يفهم من المصائر الأخرى المعاصرة أن بعض الحمامات خصصت للنساء فقط ، خدمها من النسوة ؛ فى حين خصص البعض الآخر للرجال ، وله طاقم خاص من الرجال يقومون بخدمة المترددين عليه . هذا فى حين فتح بعض الحمامات أبوابه للرجال حتى منتصف النهار ، وللنساء بقية النهار .

ولا شك فى أن كثرة الحمامات فى دمشق — كما يفهم مما ذكره ابن عساكر — يعتبر ظاهرة اجتماعية لها دلالتها ، لأن الحمامات غدت فى تلك العصور مراكز اجتماعية من الطراز الاول .

ومن المؤسسات التى أشار اليها ابن عساكر فى مدينة دمشق ، والتى تأقى ضوءا على الحياة الاجتماعية فيها على عصره ، الرباطات الخاصة بالنساء . والمعروف أن دمشق حفلت بعدد كبير من الخانقاوات والربط والزوايا . وكلها بيوت للعبادة ، ينقطع فيها الزهاد لمباشرة حياتهم الخاصة

وفق قواعد معينة ، والذي يعنينا بصفة خاصة في هذا المجال هي وجود رباطات خاصة بالنساء في دمشق ، نظرا لما لهذا النوع من المؤسسات من وظيفة اجتماعية ، أشار اليها بعض المؤرخين في العصور الوسطى . ففي هذه الرباطات حاكت النساء فقراء الصوفية من الرجال ، فالتزمن بحياة الزهد ، وواظبن على العبادة مع الالتزام بشدة الضبط وغاية الاحترز . ويفهم من بعض المصادر المعاصرة أن هذه الرباطات استخدمت أحيانا كمودع للنساء المطلقات والأرامل ، أي تكون ملاجئ لهن .

كذلك ذكر ابن عساكر عددا من الفنادق بمدينة دمشق ، وهي المؤسسات والمنشآت المخصصة لنزول التجار . ولم تكن هذه المؤسسات مخصصة للتاجر الخزان الذي يستقر في البلد ويخزن البضائع انتظارا لارتفاع سعرها ، ولا من أجل التاجر المجهز الذي يستقر ويعتمد على وكلاء يجلبون له البضائع ، أو يرسل هو اليهم البضاعة لبيعها . وإنما كانت الفنادق من أجل التاجر الركاض الذي ينتقل من بلد الى آخر ، ويعتمد على الحركة والرحلة في نقل البضائع من موضع الى ثان ، ويقيم في كل بلد ينحل فيه مدة محددة للبيع والشراء ، ويرجو أن يتوفر له في كل بلد يقيم فيه قدر من الراحة والحياة الاجتماعية الطيبة ، فضلا عن الطمأنينة والسلامة . ولذا نجد هذه المؤسسات مكتملة المرافق المعيشية ، يجتمع فيها التاجر بمن يهمله الاجتماع بهم من اخوانه التجار وغير التجار ، ويجد فيها ما يتوق اليه من طعام وماء للاستحمام ، ومكان أمين لا يداع ما معه من أموال وغيرها . ومن الطبيعي في مدينة مثل دمشق - اشتهرت قبل الاسلام وفي ظله بأنها قصبة من قصبات التجارة العالمية - أن تتوافر فيها العناية بالمرافق التجارية .

أما أسواق مدينة دمشق التي ذكرها ابن عساكر ، فتتفق مع الطابع العام لأسواق المدن الاسلامية في العصور الوسطى ، من ناحية تخصصها

الدقيق ، بحيث كان هناك سوق للاسكافة وسوق آخر للحذائين ، وذلك على سبيل المثال • ومن الملاحظات الطريفة عن مجتمع العصور الوسطى أنه كان يحرم على الاسكافي أن يصنع حذاء جديدا ، كما كان يحرم على الحذاء أن يصلح حذاء قديما • وقد شملت هذه الاسواق - كما ذكرها ابن عساكر - على كل ألوان مطالب المجتمع من مأكولات ومنتجات وملابس وغيرها • ولعل وجود سوق كبير للزهور والورود - هو سوق الريحان كما ذكره ابن عساكر - في دمشق ، لدليل على مسحة الذوق التي توجت الحياة الاجتماعية في تلك المدينة • ومن ناحية أخرى ، فإن هذا التخصص الذي نلاحظه في توزيع الاسواق وتباعدها بعضها عن بعض ، أضفى طابعا معينا على الحياة العامة في طرقات المدينة ، وجعلها تتصف بالحركة والنشاط ، لان الراغب في شراء عدة أصناف متباينة عليه أن يقطع المدينة طولا وعرضا ، من شمالها الى جنوبها ومن شرقها الى غربها ، حيث أنه لن يجد في السوق الواحد الا صنفا واحدا من البضاعة •

وثمة ملاحظة أخرى ، هي ذلك العدد الكبير من الكنائس الذي ذكره ابن عساكر داخل أسوار دمشق ، فضلا عما ذكره من كنائس وأديار خارج السور ، والتي ظلت قائمة محترمة في عصر زحف الصليبيون على بلاد الشام ، وهاجموا أهلها ، وهددوا دمشق نفسها ، مما يدل على أن الحياة الاجتماعية في دمشق - على أيام ابن عساكر - اتسمت بالتسامح والتآخي بين أتباع الديانات السماوية ، فحظى أهل الذمة بقدر وافر من الحرية في مباشرة طقوسهم وعبادتهم داخل بيوتهم الدينية ، وعاشوا مع اخوانهم المسلمين تحت سماء دمشق اخوة متحابين •

أما حرص ابن عساكر على ذكر بساتين دمشق ومروجها ، فيدل على أن أهل دمشق لم ينسوا نصيبهم من الدنيا ، وعلى أن حياة العبادة والجهاد



والتجارة لم تحل بينهم وبين الاستمتاع بقدر من جمال الطبيعة ، وخاصة فى الأعياد ومناسبات السرور والفرح • وفى ترجمة السبكى لابن عساكر ، قال عنه أنه قضى حياته غير متطلع الى زخرف الدنيا « ولا ناظر الى محاسن دمشق ونزهها » • وفى هذه العبارة إشارة الى ما أشتهرت به دمشق على أيام ابن عساكر من محاسن ومتنزهات •

وأخيرا ، نشير الى أن الحياة الاجتماعية ، فى أية مدينة كبيرة ، تضم الموانا من البشر المتعدى المشارب والاتجاهات ، لا يمكن أن تخلو من بعض شوائب وسلبيات ، على المستويين الفردى والجماعى • ولا ننتظر من ابن عساكر أن يشير فى صراحة الى هذه الشوائب ، وهى رجل الدين العف اللسان والقلم من ناحية ، والذي استهدف من تاريخه تمجيد دمشق ، وأظهار فضيلتها وتخليد مآثرها من ناحية أخرى • ولكن يمكننا من بين السطور ، ومن ثنايا كتابته التقاط بعض اشارات سجلها قلمه عن غير قصد ، نستشف منها أن الحياة داخل دمشق لم تكن مثالية على طول الخط • من ذلك قوله فى ترجمة أتابك طفكتين أنه كان « شديدا على أهل المعيب والفساد » ، مما يثبت وجود فئة من أهل المعيب والفساد فى المدينة ، وأن هذه الفئة تعرضت لمطاردة شديدة من جانب الحازمين من الحكام • وثمة قصة رواها ابن عساكر فى ترجمته لفاطمة بنت سهل بن بشر بن أحمد الاسفراينى ، نصها : « وكانت قد جاءت الى جدى القاضى أبى الفضل ، تسأله عن قصتها • وكان زوج أختها أبى مغيث قد طلق أختها ، وتزوج بها قبل انقضاء عدة أختها • فقال لها جدى : مذهب الشافعى جواز نكاح الاخت فى عدة الاخت • فقالت : أنا شافعية !! وأقامت على نكاحه ••• » • ولعل فى هذه القصة إشارة الى ما كان يجرى أحيانا من تيارات خفية داخل الاسرة ، مما نعتبره فى غير حاجة الى شرح • ومن أمثال هذه الشذرات المتناثرة التى يمكن بشيء من التمعن التقاطها من التراجم التى

ذكرها ابن عساكر في تاريخه ، نستطيع أن نستكمل صورة الحياة الاجتماعية في دمشق على عصره ، داخل اطار واقعى محدد المعالم •



وبعد ، فان العصر الذى عاش فيه ابن عساكر وكتب فيه تاريخه ، عصر حافل بالاحداث ، بل أنه يمثل حلقة من أخطر حلقات تاريخ بلاد الشام على مر الايام والعصور • ولذا ، فان كل كلمة كتبها مؤرخ ورع أمين صادق – مثل ابن عساكر – عاش في ذلك العصر ، ورأى بعينه ، وسمع بأذنيه ، وأحس بفؤاده ، مالم يره أو يسمع به أو يحس بوقعه غيره – لابد أن يكون لها وزنها وأهميتها في الكشف عن طبيعة ذلك العصر وأوضاعه •

ولعل هذا يدفعنا الى مزيد من العناية بابن عساكر ، وأثار ابن عساكر ، ومحاولة استيعاب تاريخ ابن عساكر بالذات ، وما به من مادة غزيرة • ونحن على يقين من أننا سنجد فيه دائماً أبداً الجديد من المعرفة والمزيد من العلم •

(٨)

المجتمع الاسلامي في بلاد الشام

عالي عصر الحروب الصليبية





انصببت عناية الباحثين في تاريخ بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية على الجانبين السياسى والحربى ، دون أن يحظى الجانب الاجتماعى الا بقدر ضئيل لا يتناسب وأهميته في التاريخ . وربما جاء عدم عناية الكتاب المعاصرين بالتعرض للجانب الاجتماعى نتيجة لاهتمامهم بما كان بين الصليبيين والمسلمين من مساجلات وحروب استأثرت بالمقام الأول من انتباههم .

والواقع ان دراسة المجتمع الشامى في عصر الحروب الصليبية – فضلا عما لها من أهمية – فانها من أشد انواع الدراسات تعقيدا ، كما انها من أكثرها طرافة . ذلك أنه اجتمعت في بلاد الشام في ذلك العصر طوائف متعددة الاصول والمشارب والعقائد والاتجاهات ، وحرص كل فريق منها على التمسك بعاداته وتقاليده ومعتقداته ، مما أدى الى ظهور تشكيلة واسعة من الاوضاع الاجتماعية . وهكذا نجد أنفسنا امام عدة مجتمعات – لا مجتمع واحد أو مجتمعين – في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية لكل مجتمع منها وضعه الخاص المميز ، وهذه الاوضاع قد تتباعد حيناً وتتقارب أحياناً بحكم تواجدها جميعاً داخل وعاء واحد كبير يستوعبها ، ويفرض عليها قدراً من الاتصال يتفاوت بتفاوت الظروف .

وبعبارة أخرى فانه من الخطأ أن يظن انسان أن بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية لم تعرف سوى مجتمعين يمثل كل منهما وحدة اجتماعية متماسكة ، هما المجتمع الاسلامى والمجتمع المسيحى . فإذا جازلنا أن نقسم بلاد الشام في ذلك العصر من الناحيتين العسكرية والسياسية الى معسكرين كبيرين أحدهما اسلامى والاخر مسيحى ، فإن هذا التقسيم يبدو غير واقعى من

الناحية الاجتماعية ، لأن كل معسكر من هذين المعسكرين الكبيرين انقسم بدوره الى مجتمعات أصغر لها خصائصها وتقاليدها ، وربما لا تربط بينها سوى رابطة الجهاد الديني ضد الفريق الآخر .

وإذا كنا قد اقتصرنا في بحثنا هذا على دراسة المجتمع الاسلامي في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية بالذات ، فإن أول ما يسترعى انتباهنا في هذه الدراسة هو انسياب كثير من العناصر والطوائف داخل المحيط العربي الكبير في تلك البلاد وقد تكون بعض هذه الجموع دخلت بلاد الشام بقصد الجهاد الديني أو بحثا عن حياة أكثر أمنا ورغدا من المناطق الأولى التي عاشت فيها (١) . ولكن الذي يعنينا في دراستنا هذه هو أنها جميعا تركت آثار بصماتها واضحة في التركيب الاجتماعي والتكوين البشري والجنسي والبناء الحضاري للمجتمع الاسلامي الكبير في بلاد الشام ، وخاصة فيما يتعلق بالنظم واللغة والعادات والتقاليد . وربما أدت سهولة انتقال السكان ، وعدم ارتباط كل عنصر بمنطقة محدودة ، الى اعطاء المجتمع الاسلامي في بلاد الشام طابعاً جديداً مميزاً في تلك الحقبة .

ونستطيع أن نقسم المسلمين بوجه عام في بلاد الشام الى حضر وبدو . فالحضر هم أهالي المدن والقرى الشامية ، اتصفوا ذاتهم بالأسستقرار ، واشتغلوا بالنشاط الاقتصادي من تجارة وصناعة وزراعة . وكانت مدن الشام ومراكزه العمرانية - مثل دمشق وحلب وحمص وحماة وشييزر ونحوها - هي المحور الاساسي لنشاط الحضر ، فحفلت بحياة اجتماعية نشيطة - ساعد عليها توافر الثروة والمال فيها .

ذلك أنه على الرغم من الظروف القاسية التي عُرِفت بها كثير من مدن الشام في عصر الحروب الصليبية ، إلا أنه يبدو أن نسبة كبيرة من أهلها اتسعت شراقتهم ، وظهرت عليهم علامات النخعة (٢) . من الملاحظ على سبيل المثال -



الهدايا التي تخرج بنو منقذ على تقديمها للحكام المعاضرين يجذبنا لبعدها أو حرصا على مجاملتهم مما يشير إلى مدى ما تمتعت به إمارتهم من رخاء مادي و ثراء اقتصادي (٣) "هذا فضلا عما يقال من أن أرسل الصليبيين إلى أبي على فخر الملك ابن عمار صاحب طرابلس سنة ١٠٩٩ أخذوا بما شاهدوه في طرابلس من مظاهر الثروة والترف والغنى (٤)"

ويتبدو هذا النشاط الاجتماعي اوضح ما يكون في الاحتفالات العامة والخاصة ، ومنها المناسبات الدينية التي تمثل اعيادا عامة شارك في احيائها كافة المسلمين ، وحرصوا على اضياف قدر من البهاء عليها ، وخاصة عيد الفطر وعيد الاضحى ومولد النبي (ص) ، فضلا عن شهر رمضان . وقد روى ابن جبير - انه من تقاليد الدمشقية - انهم كانوا يتوخون يوم عرفة ليقفوا في مساجدهم كاشفي الرؤوس اثر ضلابة العصر التماسا لبركة الساعة ولا يزالون واقفين داعين حتى غروب الشمس « فينفرون كما ينفر الحاج ، وهم باكين ، سائلين الله ان يوصلهم الى بيته الحرام » (٥) . كذلك استرعى نظر ابن جبير بالذات مزيد تعظيمهم للحاج ، فاذا وصل ركب الحاج غاثنين بعد أداء الفريضة « خرج الناس لتلقيهم ، ألجم الغفير ، نساء ورجالا ، يضافحونهم ويتمسحون بهم » (٦) .

وبالاضافة الى المناسبات الدينية التي هي بمثابة احتفالات اسلامية عامة يتهج لها ويشارك فيها كافة المسلمين ، شهدت المدن الإسلامية احتفالات خاصة في مناسبات معينة . من ذلك احتفال نور الدين محمود بختان ابنه الملك الصالح اسماعيل في عيد الفطر سنة ٥٦٩ هـ (١١٧٣م) ، فزيت حلب في تلك المناسبة وختن معه جماعة من اولاد الامراء ، وأخرج نور الدين صدقات كثيرة وكسوات لليتام (٧) ١٠٠ اما عامة الاهالي فكانوا يحتفلون بختان آبائهم احتفالات كبيرة ، يقدم فيها الاحياء شيئا من الارز والسكر والغنم ، كل حسب طاقته ، تختتم الحفل بتلاوة المولد النبوي الكريم (٨)

على أن أبهج المناسبات الاجتماعية وأشدّها سرورا هي دائما الاحتفال بالزواج ، وهي العملية التي كانت تتم وفق التقاليد الإسلامية وتلعب فيها المخاطبة دورا كبيرا . وهكذا يبدو أنه على الرغم من أن العصر كان عصر جهاد مليء بالتضحيات والحروب والحوادث ، فإنه ليس معنى ذلك أن الحياة الاجتماعية اتصفت بالجفاف والقسوة .

والملاحظ بوجه عام أن أهالي مدن الشام لم يعدموا وسيلة للترفية عن أنفسهم ، كالخروج للنزهة عند شواطئ الأنهار والبرك والمروج والبساتين، وكلها أماكن كانت تعج بأصحاب الملاعب والمضحكين وعروض خيال الظل وغيرها (٩) أما الخاصة والأمراء فكانت لهم أيضا ضروب التسلية الخاصة بهم ، مثل مجالس السمر أو ممارسة بعض الألعاب الرياضية ، وعلى رأسها القبق واللعب بالجريد والصيد والقنص ، ثم لعب الكرة الذي شغف به صلاح الدين شغفا كبيرا (١٠) .

ولا يخفى علينا أن جزءا كبيرا من النشاط الاجتماعي في تلك العصور تركز حول المنشآت العامة وبخاصة الحمامات التي تميزت بها الحضارة الإسلامية . ففي الحمام كانت تتم عملية معاينة العروس المرشحة للزواج عارية تماما للتأكد من خلوص جسمها من العيوب . وقبل الزفاف كان يحتفل احتفالا كبيرا بدخول العروس من ناحية والعريس من ناحية أخرى إلى الحمام . وإذا دخل المريض الحمام كان ذلك إعلانا بشفاؤه فيقام حفل لهذه المناسبة ويقبل عليه المهنئون للتهنئة . هذا كله بالإضافة إلى ما كان يتم في الحمامات من لقاءات بين نساء المدينة الواحدة حيث يتم تبادل الأخبار والأحاديث ، وتتباهى كل واحدة بما أوتيت من جمال وما توافر لها من حلى ، بعد أن تقوم بالبلاطة بتدفيفها وإبرازها في أحسن صورة (١١) .

وقد اشتهرت الشام بكثرة حماماتها في العصور الوسطى ، وخاصة



دمشق لوفرة مائها وجودة صناعة الصابون فيها ، فضلا عن شهرتها بالعطور  
الممتازة ، وكلها من مستلزمات الحمام . وذكر ابن عساكر حمامات دمشق ،  
وكل منها منسوب الى الجهة او الفئة التي يقع الحمام في حياها او يخدم  
افرادها . وبعض هذه الحمامات بنى على الآبار في حين كان الماء يساق  
الى البعض الآخر (١٢) . ولم يوجد ما يحول دون وقف بعض هذه الحمامات  
في بلاد الشام على المدارس ومكاتب القرآن (١٣) . ويروي ابن طولون أنه عندما  
بنى نور الدين دار المسرة أنشأ الى جوارها حماما (١٤) . وقد عدد ابن عساكر  
حمامات دمشق بسبعة وخمسين حماما ، في حين عددها ابن جبير بعد ذلك - في  
أواخر القرن الثاني عشر للميلاد - بمائة حمام (١٥) وفي منطقة دمشق المدينة  
وما حولها - بلغ عدد الحمامات في بعض الاوقات مائة وسبعة وثلاثين  
حماما (١٦) . أما حلب فان ابن شداد قدر حمامات المدينة وضواحيها بمائة  
 وخمسة وتسعين حماما (١٧) .

ولم يهمل حكام المسلمين في ذلك العصر اقامة المرافق العامة بقصد خدمة  
المجتمع ، مما جعل الحياة الاجتماعية في الشام في ذلك العصر تنقسم بمسحة  
واضحة من الانسانية والعدالة الاجتماعية . من ذلك ما يرويه ابن الشحنة من أن  
نور الدين محمود أنشأ صهاريج للمياه داخل حاب للشرب (١٨) . وربما جاء جزء  
كبير من هذه المنشآت التي أقامها الحكام بدافع البر والرغبة في التقرب الى الله  
بالعمل الطيب . من ذلك ما يقوله ابن جبير من أن نور الدين محمود عين للمغاربة  
الغرياء أوقافا كثيرة في دمشق ، منها طاحونتان وسبعة بساتين وأرض بيضاء  
وحمام ودكانان . . وكانت تلك الاوقاف تغل خمسمائة دينار في العام . كذلك  
أنشأ ديارا موقوفة لقراء كتاب الله عز وجل يسكنونها «ومرافق الغرياء بهذه  
البلدة أكثر من أن يأخذها الاحصاء ، لاسيما لحفاظ كتاب الله عز وجل والمنتمين  
لطالبي العلم . . . » (١٩) .

وما دام ابن جبير قد جردنا الى رجال الدين والعلم ووضعهم في المجتمع ،



فاننا نشير الى أن هذه الفئة تمتعت بقدر وافر من رعاية الحكام في بلاد الشام وحظي أفرادها يقسط ضخم من احترام العامة والخاصة ، وهو الأمر الذي يبدو بوضوح في عهد نور الدين وصلاح الدين ومن تبعه من ملوك بني أيوب \* ويبدو أن احساس المسلمين في الشام بالخطر الصليبي في ذلك الدور جعلهم يهتمون في المقام الأول بالعلوم الدينية ، لما فيها من شحن الهمم على طريق الحدث على الجهاد من ناحية ، فضلاً عما تثيره في القلوب من التمسك بتعاليم الدين من ناحية أخرى \* وهذا وذاك يؤيدان الى الصمود في وجه العدو الدخيل \* وليس معنى ذلك إهمال العلوم والدراسات غير الدينية ، إذ ازدهرت بعض هذه العلوم في ذلك الدور ، وخاصة الطب والصيدلة \* وقد تألق فيها ابن البيطار الدمشقي صاحب كتاب الأدوية المفردة \* ويروي المؤرخ ابن عساكر أن نور الدين محمود عندما سمع عنه أنه يعمل في كتابه « تاريخ مدينة دمشق » فإنه اظهر « تشوقاً الى الاستنجاز والاستتمام ، فراجعت العمل فيه » (٢٠) \*

أما عن معاملة الحكام لرجال العلم والدين ، فيقال عن نور الدين محمود أنه كان يقف لهم وينشرح صدره لمجالستهم (٢١) \*

وكان يجتمع عنده من العلماء للبحث والنظر عدد كبير يستقدمهم اليه من شتى البلاد (٢٢) \*

كذلك يزوي ابن قاضي شهاب أن نور الدين - مع عظمته - كان اذا دخل عليه الفقيه أو الصوفي يقوم له ويمشئ بيئ يديه ويجلسه الى جانبته كأقرب الناس اليه (٢٣) ولذا بنى لهم المدارس والمساكن وأجرى لهم الجرايا الوافرة \*

وكان يقرب مشايخ الصوفية منه ويدنيهم ويدواضع لهم (٢٤) \*

ومن الثابت أن السلاجقة حرصوا على انشاء المدارس للتمكين للمذهب السني وهكذا حتى كان عهد نور الدين محمود فأخذ يتوسع في إنشاء المدارس

بالشام للمالكية والشافعية والحنابلة... هذا إلى نور الدين اهتتم بالحديث وأسس دار الحديث بدمشق \* وبالإضافة إلى المدارس \* فإن بلاد الشام شهدت في ذلك العصر توسعا في إنشاء الخانقوات نتيجة لانتشار التصوف \* والمعروف أنه إذا كان التصوف في المقام الأول ظاهرة دينية \* فإن لهذه الظاهرة أسبابا نفسية ، كما أن لها رد فعل اجتماعي خطير (٢٥) \* ذلك أن ما أصاب المسلمين من ازِمات في عصر الحروب الصليبية جعل الكثيرين منهم يفكرون تفكيرا صوفيا ويتلمسون في طريق العودة إلى الله بالزهد والعبادة مخرجًا من الرضخ الذي غدوا فيه والذي مكن العدو من غزوهم في عقر ديارهم \* ولذا كُثرت الخانقوات والزوايا في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية ، وامتلات تلك المؤسسات بالصوفية الذين أخذوا يباشرون أساليبهم المفضل في حياة الزهد والعبادة ويحظون بعطف الحكام واحترامهم \* وخاصة نور الدين محمود الذي « كان إذا أعطى أتعى شئنا يقول : ان هؤلاء لهم في بيت المال حق ، فإذا قنعوا ببعضه فالهم المنة علينا » (٢٦) وبالإضافة إلى الخانقوات والزوايا التي غدت ملتقى الراغبين في التصوف من الرجال فبانه وجبتا ببلاد الشام في ذلك العصر الرباطات التي غدت مراكز تجمع للنساء والراغبات في الزهد \*

ومن اعظم المنشآت الاجتماعية التي شهدها بلاد الشام في ذلك العصر كانت البيمارستانات التي وجدت منها عدة ، نسب احدها في دمشق إلى دقاق ، ووجد آخر في الصالحية بالقيصري ، ونسب اثنان إلى مجاهد الدين بزان (٢٧) على أن أشهر بيمارستانات الشام اطلاقا في عصر الحروب الصليبية كان البيمارستان النوري الذي اعتبره ابن جبير « مفخرا عظيما من مفاخر الاسلام » (٢٨) وقد وقفه نور الدين هذا البيمارستان على الفقراء دون الاغنياء ، اللهم الا اذا لم يجد الاغنياء دواء مبرئا لعلهم الا في هذا البيمارستان \* وعلى هذا الأساس شرب نور الدين نفسه من دوائه (٢٩) \* ولما أنشأ نور الدين هذا



البيمارستان جعل امر الطب فيه للعالم الطبيب ابي المجد ، واطلق له جامكية وجراية . وكان ابو المجد يتردد الى هذا البيمارستان لمعالجة المرضى ، « فكان يدور على المرضى ويتفقد احوالهم ويعتبر امورهم ، وبين يديه المشارفون والقوام لخدمة المرضى ، فكان جميع ما يكتبه لكل مريض من المداواة او التدبير لا يؤخر عنه ولا يتوانى عن ذلك » (٣٠) وهكذا حتى ينتهى ابو المجد من طوافه على المرضى فيذهب الى مكتبة البيمارستان ليخرج الكتب ويقرأ وحوله بقية الأطباء . ولا يزالون في اشتغال ومباحثة طوال ثلاث ساعات كاملة . وقد خصص نور الدين الايوبي الشرقى من هذا البيمارستان لتعليم الطب ، وكانت له خزانة كبيرة للشربة تحوى صنوف الادوية والعقاقير والمراهم . ولم يلبث هذا البيمارستان ان بلغ درجة النضج على أيام صلاح الدين ، ان امتدح ابن جبير تنظيم اموره ، وقال ان الاطباء كانوا « يبكرون اليه فى كل يوم ، ويتفقدون المرضى . ويأمرون باعداد ما يصلحهم من الادوية والاغذية حسبما يابق بك مناهم » . وكان هذا البيمارستان مقسما الى قسمين للعلاج : قسم للعلاج الخارجى والآخر للعلاج الداخلى ، وكل قسم ينقسم بدوره الى قسمين : قسم للذكور واخر للاناث (٣١) .

ومن هذه الاوصاف يمكن ان ندرك ما بلغه المجتمع الشامى فى عصر الحروب الصليبية من رقى ونضج ، تشهد عليهما هذه اللمسات الانسانية التى تجلت فى العناية بالفقير والمريض والغريب . وطبيعى ان يكون هذا هو الوضع السائد فى معظم المدن الاسلامية ، بالشام فى ذلك العصر . ومن ذلك ما قيل من ان ابن بطلان المتطبب المتوفى فى سنة ٤٥٨ هـ ( ١٠٦٦ م ) قام بوضع اساس العمل فى بيمارستان اقيم لخدمة اهل حلب . وجاء فى وثيقة وقف احد البيمارستانات المخصصة للأمراض العقلية ان « كل مجنون خصص له خادمان يخدمانه ، فينزعان عنه ثيابه كل صباح ويحمانه بالماء البارد ، ثم يلبسانه ثيابا نظيفة ويحملانه على اداء الصلاة ويسمعانه قراءة القرآن ، يقرأه قارئ



حسن الصوت ، ثم يفسحانه في الهواء المطلق ، ويسمع في الآخر الاصوات الجميلة والنغمات الموسيقية» (٣٢) وهذا دليل على ما شهدته المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية من ضروب الرعاية الاجتماعية التى حرص القادرون من الحكام — على تقديمها لمن هم فى حاجة اليها . وقد عرف عن الخاتون ست الشام ( ت ٦١٦ هـ ) ابنة نجم الدين ايوب انها كانت تعمل فى « كل سنة فى دارها بالوف من الذهب اشوية وادوية وعقاقير وغير ذلك ، فيفرق على الناس » (٣٣) . اما المرافق التى اقيمت للغرباء فى بلاد الشام فيقول عنها ابن جبير « انها اكثر من ان يأخذها الاحصاء » . ومن هذه المنشآت الخانات التى اقيمت على طول الطرق « فامن الناس وباتوا فى الشتاء فى ركن من المطر » (٣٤) .

والواقع أنه رغم الظروف الصعبة التى مر بها المجتمع الاسلامى بالشام فى عصر الحروب الصليبية ، فان جميع الشواهد تدل على أن هذا المجتمع لم يفقد مطلقا رواءه وانتعاشه ، وهو الانتعاش الذى اتصفت به مدن الشام قبيل وصول الحملة الصليبية الاولى فى أواخر القرن الحادى عشر . ومهما يقل عن التفتت السياسى والخلافات المذهبية التى سادت تلك البلاد فى ذلك الدور ، فان كاتبا مثل ناصر خسرو لا يتمالك نفسه من الاعجاب بجمال عمائر مدينة مثل طرابلس وارتفاع تلك العمائر التى باغ بعضها ست طبقات (٣٥) . أما العمرى فيؤكد ان مياه النهر كانت تصل الى دور المدينة المرتفعة « التى لا يرقى اليها الا بالدرج العلية » (٣٦) . وما يقال عن دمشق وطرابلس وحلب يقال عن بقية مدن الشام ومراكز العمران فيه . ففى شيزر — مثلاً — اهتم بنو منقذ باقامة العمائر والقصور الشامخة والدور النفيسة ، دون ان تقتصر هذه النهضة على شيزر وحدها وانما امتدت الى كفر طاب التابعة لها (٣٧) .

ولا شك فى ان هذه المراكز العمرانية الاهلة بالسكان كانت فى حاجة الى رعاية خاصة لضبط الامن . وهنا نسمع عن طائفة الاحداث التى كانت معروفة

بصفة خاصة في حلب ودمشق ، وهم نوع من انواع عساكر الرديف المدنية ، يشبهون رجال الشرطة ، الا انهم مدنيون غير محترفين ، يناط بهم حفظ النظام العام ومكافحة الحريق ، مقابل رواتب معينة يتقاضونها من حصيله ضرائب مدنية خاصة (٣٨) .

وقد اشار ابن جبير الى بعض العادات التي تمسك بها اهل الشام في ذلك العصر منها ان «صفة سلامهم ايماء للركوع أو السجود ، فتري الاعناق تتلاعب بين رفع وخفض وبسط وقبض » . كذلك تعجب ابن جبير من انهم - الصغار والكبير - « يمشون وأيديهم الى الخلف قابضين بالواحدة على الأخرى ، ويركعون للسلام في تلك الحالة » (٣٩) اما عدا ذلك من العادات والتقاليد فلا تعدو ان تكون قاسما مشتركا بين الشعوب العربية الاسلامية في ذلك العصر . من ذلك قول ابن جبير انهم في الجنائز يمشون امام الموتى قارئين القرآن الكريم بأصوات مرتفعة شجية ، فاذا انتهوا الى الجامع قطعوا القراءة ودخلوا للصلاة . وربما بالغ اهل دمشق بالذات في الجنائز . « وذلك انهم يمشون امام الجنائز بقراء يقرءون القرآن بأصوات شجية ، وتلاحين مبكية ، تكاد تنخلع لها النفوس شجوا وحنانا ، ويرفعون اصواتهم بها ، فتتلقاها الاذان بأدفع الاجفاف » . اما قول ابن جبير عن اهل دمشق انهم « اذا المئت بهم كبرثة اسرعوا الى الجوامع كاشفي الرؤوس متضرعين الى الله ، وخاصة الجامع الأموي بدمشق حيث يخرجون المصحف العثماني ويدعون الله حتى يكشف عنهم الغمة » (٤٠) فان هذا التصرف كان امر طبيعيا يتفق وزوج العصر وعقايته وما اشبه ذلك بما نقرأه في المصادر والحواليات العربية عن مروج المسيحيين في اوقات الملمات الى اقرب دير أو كنيسة طلبا للرحمة الالهية ، أو حرصهم على اضطحاب صليب الصلبوت معهم في معازكهم المخطوفة بالمخاطر .

ولا يخفى علينا ان النشاط الاقتصادي كان له اثره الكبير في حالة



الانتعاش التي شهدتها المجتمع الشامي - وخاصة في المدن - في عصر الحروب الصليبية ، رغم ما كان يتعرض له هذا النشاط أحيانا من هزات نتيجة لتلك الحروب . والمعروف إن بلاد الشام كانت دائما حلقة الوصل وملتقى قوافل التجارة القادمة من المشرق والعراق من ناحية ، ومن آسيا الصغرى والشمال من ناحية ثانية ، ومن شبه الجزيرة من ناحية ثالثة ثم من مصر من ناحية رابعة . وإذا كانت الحروب الصليبية قد عرقلت أحيانا مسيرة القوافل الإسلامية من الشام واليه ، إلا أنها من ناحية أخرى ضاعفت النشاط التجاري ، وخاصة مع الغرب الأوربي عن طريق الموانئ ، البحرية التي سيطر عليها الصليبيون على سواحل بلاد الشام . وكثيرا ما كان العامل التجاري يدفع المسلمين والصليبيين سواء إلى عقد هدنة أو صلح ليتمكن الطرفان من استئناف التجارة دون عائق . وقد أثارت هدم الظاهرة عجب الرحالة ابن جبير الذي اتجه من دمشق الإسلامية إلى عكا الصليبية في قافلة كبيرة للتجار المسافرين بالسلع ، فقال « ومن أعجب ما يحدث به في الدنيا أن قوافل المسلمين تخرج إلى بلاد الأفرنج وسبيهم يدخل إلى بلاد المسلمين ! » (٤١) كذلك أشار ابن جبير في موضع آخر إلى أن اختلاص القوافل من مصر إلى دمشق على بلاد الفرنج غير منقطع ، واختلاف المسلمين من دمشق إلى عكا » (٤٢) .

والواقع أن نور الدين محمود - ومن بعده صلاح الدين - أهتمما اهتماما كبيرا بأمر التجارة وحرضا على حماية طرقها من المفسدين ، فأنشأ نور الدين الخانات للتجار في الطرقات ، وأقام الأبراج لحماية الطرق التجارية ، وأزال المكوس المفروضة على التجارة ليشجع التجار على التردد على بلاده (٤٣) وقد وصف ابن جبير الخانات التي يمر بها في طرق الشام على أيام صلاح الدين فذكر الكثير عنها ، وقال عن بعضها أنها « كالقلاع امتناعا وجصانة ، وأبوابها من الحديد » ، وهي من الوثاقة في غاية . كذلك قال عن الطريق من حمص إلى دمشق أنه كثير الخانات ، ومن الخانات خان السلطان الذي بناه صلاح الدين « وهو في غاية الوثاقة والجصانة ، وباب حديد على سبيلهم في بناء »



خانات هذه الطرق كلها واحتفالهم في تشييدها . وفي هذا الخان ماء جار ، يتسرب الى سقاية في وسط الخان كأنها صهريج . . « (٤٤) .

ولم يكن التجار الذين اسهموا في النشاط التجاري داخل المدن الاسلامية، ببلاد الشام في ذلك العصر من المسلمين فحسب ، وانما شارك تجار غير المسلمين في ذلك النشاط مقابل ضريبة العشر التي فرضت على تجارتهم . كل ذلك « والحرب والقتال بينهم قائم على قدم وساق . . . واهل الحروب مشغولون بحربهم . . « (٤٥) وفي مدينة دمشق تركزت اسواق المسلمين ومنشأتهم قرب المسجد الجامع والقلعة ، في حين تركز النصارى في الزاوية الشمالية الشرقية من المدينة ، واليهود في المنطقة الجنوبية ، وان كان ذلك لم يحل دون اختلاط كافة الطوائف في الاسواق والاماكن العامة ، مما يعطى صورة لجانب معين من جوانب الحياة الاجتماعية في المدن الاسلامية ببلاد الشام .

وقد وصف ابن جبير اسواق دمشق بانها « من احفل اسواق البلاد وادسنها انتظاما والبدعها وضعا ، ولا سيما قيسارياتها ، وهي مرتفعات كالفنادق . . « (٤٦) وكانت هذه الاسواق في تنظيمها وترتيبها تتفق والطابع العام للأسواق في بقية المدن الاسلامية ، بمعنى أن هناك سوقا خاصة لكل سلعة أو صنف مثل سوق البطيخ أو الفاكهة ، وسوق القمح أو الغلال ، وسوق الغنم والماشية ، وسوق الصاغة ، وسوق الحدادين ، وسوق النحاسيين ، وسوق الزجاجيين ، وسوق الشماعين . . . وغيرها .

ومهما يكن من امر ، فإن هذا النشاط التجاري الواسع في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية ، فضلا عما فيه من انطباعات تلقى الضواء على جوانب من الحياة الاجتماعية ، فإنه لا يخفى علينا أنه أدى الى ظهور طبقة من اهل اليسار والنعمة كان لها اثرها في المجتمع ، فضلا عن أن توافر الاموال نتيجة للاشتغال بالتجارة ساعد على كثرة الاوقاف التي اوقفها هؤلاء

على وجوه البر المتعددة الاشكال . هذا وأن كان الاثرياء قد تعرضوا أحيانا لخطر المصادرة لتغطية نفقات الجيوش فى أوقات الخطر والحصار (٤٧) .

وقبل أن نترك الحديث عن مجتمع المدن الاسلامية بالشام فى عصر الحروب الصليبية يصح أن نشير الى حقيقتين : الأولى أنه وجدت بتلك المدن عداد كبيرة من العامة أو العوام اشتغلوا بالأعمال اليومية ، ومن هؤلاء الباعة والسوقة والمكاريين ، فضلا عن جموع المعدمين وأشباه المعدمين من الدهماء . ومن الطبيعى أن يكون هؤلاء مصدرا لاثارة الشغب أحيانا فى المدن . ويروى أبو شاملة أنه فى اثناء المنافسات بين الحكام والأمراء ، دأب كل فريق على التودد الى العامة لاكتسابهم الى جانبه (٤٨) . أما الصانع وأهل الحرف فقد حظوا بالتشجيع فى ذلك العصر ، مما ساعد على رفى الصناعة وظهور بعض الفنانين الممتازين ، مثل حميد بن ظافر الحلبي وسليمان بن معالى ، اللذين صنعا منبر جامع حلب وزيناه بالخشب المطعم بالعاج والابنوس (٤٩) .

أما الحقيقة التاريخية فهى أنه رغم ما بدا أحيانا بين المسلمين من ناحية وغير المسلمين من ناحية أخرى من مشاحنات فرضبتها طبيعة العصر والظروف التى أملت أحداثه وروحه ، إلا أن جميع الاطراف عاشت غالبا عيشة آمنة هادئة فى ظل الحكم الاسلامى وداخل اسوار المدن الاسلامية ببلاد الشام . فكنائس النصارى واديرتهم ظلت قائمة تمارس نشاطها العادى داخل المدن بالشام . ومن ذلك ما يقوله ابن جبير عن كنيسة الروم داخل دمشق ، أنه كان لها شأن عظيم ، وعرفت بكنيسة مريم « وليس بعد بيت المقدس عندهم أفضل منها » . وهى حافلة البناء ، تتضمن من التصاوير امرا عجيبا ، تبته الأفكار وتستوقف الابصار ، ومراها عجيب . وهى بأيدى الروم ولا اعتراض عليهم فيها » (٥٠) أما اليهود فقد عكفوا على مباشرة نشاطهم - وخاصة الاقتصادى - فى هدوء ، حتى أن أحد ابواب قلعة حلب كان يحمل اسمهم (٥١) .



فإذا انتقلنا الى خارج المدن الإسلامية ببلاد الشام فإنتنا نجد أراضي واسعة جيدة التربة والهواء ، يتوافر الماء لكثير منها عن طريق الأمطار ، وربما بعض الأنهار ، مما جعل الغالبية العظمى من أهل البلاد يشغلون بالزراعة أو بالرعي .

والملاحظ عموما أن الأحوال بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية ساءت فى القرن الحادى عشر نتيجة للمنازعات بين أمراء السلاجقة والفاطميين من ناحية وبين أتابكة السلاجقة بعضهم وبعض من ناحية أخرى ، فضلا عما كان هناك بين الأمراء المحليين - من عرب وغير عرب - وجميعا كانت لهم اطماعهم الخاصة من ناحية ثالثة . وقد تركت هذه الأوضاع أثرها فى أحوال الشام حتى تناقص عدد سكانه فى أواخر القرن الحادى عشر تناقصا خطيرا (٥٢) . وكان ذلك عندما جاءت الحروب الصليبية لتزيد الطين بلة ، وتمزق الريف والمناطق المسيحية الممتدة بين المدن والحصون ، بعد أن غدت مسرحا لصراع بين الطرفين . وكان الفلاحون فى الريف وحول المدن لا يكادون يباشرون حياتهم اليومية العادية حتى يفاجأوا بوصول جماعة جديدة من الحجاج المسلحين أو الصليبيين . وهؤلاء يأتون من الغرب مشبعين بروح التعصب فلا يجدون وسيلة للتنفيس عن حماساتهم الصليبية الا بأنزال نقماتهم بالفلاحين العزل فيعملون فيهم ذبحا وتقتيلا (٥٣) .

حقيقة أنه وجد من حكام المسلمين بالشام - مثل نور الدين محمود - من حرصوا على رعاية الفلاحين واصلاح أمورهم ، فألغى المكوس وعنى بحفر الترغ والقنوات وتطهيرها (٥٤) فضلا عن عنايته بغوطة دمشق فأعاد تقسيمها من الناحية الإدارية ، مما ترتب عليه توزيع الأرض الشاغورية على مستحقين جدد من بينهم فريق من الأعراب (٥٥) . ولكن على الرغم من ذلك فإن جميع الشواهد تشير الى سوء حال الفلاحين بالنسبة لبقية طبقات المجتمع الإسلامى فى الشام ، نظرا لكثرة الضرائب من جهة ، وتعرضهم



لأغارات من جانب الصليبيين من جهة أخرى ، ويبدو أن الخطر الأخير كان أشد قسوة ، إذ دأب الصليبيون على الاغارة على الأراضى والأرباض المحيطة بالمدن الإسلامية ، يخبونها ويحرقون ما بها من زرع وضرع ، وعندئذ يهجرها أهلها ، ويسرع من يستطيع الفرار منهم الى المدن يلوذون بها ويتحصنون داخلها (٥٦) .

أما البدو فالمعروف عنهم أنهم يأنفون من ممارسة حرفة الزراعة ، ويفضلون عليها حرفة الرعى أو التجارة ، ولذا ظلت غالبيتهم تنتقل خلف المرعى من مكان الى آخر ، ومعهم قطعانهم من المواشى ، وربما انتهزوا الفرصة للانقضاض على قوافل التجار ، وخاصة اذا كانوا من الصليبيين . وقد تألف أولئك البدو من عشائر لكل عشيرة اقحانها وبطونها التى انتشرت فى البلاد . واشتهر من تلك العشائر فى أواخر عصر الحروب الصليبية ببلاد الشام آل فضل من ربيعة ، وهم الذين امتدت منازلهم من حمص الى قلعة جعبر الى الرحبة ، بمعنى أنهم انتشروا بين العراق والشام على جانبي الفرات (٥٧) . ويبدو أن آل فضل اضطروا - بحكم موقع منازلهم - الى توزيع ولائهم بين القوى العديدة التى تقاسمت النفوذ فى الشام وشمال العراق فى ذلك الدور . من ذلك ما نسمعه من أن زعيمهم عيسى بن مهنا دأب على مناصرة التتار دينا وسلاطين المماليك أحيانا (٥٨) ، حتى ضاق السلطان الناصر محمد بن قلاوون ذرعا بآل فضل ، فطردهم ليحل محلهم اخوتهم من آل على . هذا وأن كان الناصر محمد لم يلبث أن عفا عن آل فضل وردهم الى بلادهم واقطاعاتهم (٥٩) .

على أنه يلاحظ أنه اذا كانت عشائر البدو الضاربة على أطراف الدولة - الأيوبية أو المماليكية - بالشام قد لجأت أحيانا الى الخروج عن الطاعة ، فإنه وجد قسم آخر من تلك العشائر انتشر فى داخلية بلاد الشام ، وهؤلاء كانوا (م ٢٦ - تاريخ الاسلام)

أكثر ارتباطا بشعور الولاء للدولة وخضوعا لسلطانها . ومن هذه العشائر آل مرة فى حوارن وآل على فى المريج والغبطة حول دمشق ، وغيرهم كثيرون (٦٠) وقد لجأ حكام المسلمين بالشام الى محاولة درء خطر أولئك البدو عن طريق ادخال عشائريهم فى بلاد الشام داخل اطار النظام الاقطاعى . من ذلك ما يذكره النويرى من أن نور الدين محمود ضايقة أن البدو مارسوا الاعتداء على الحجاج فى الطرق ، فاقطعهم الاقطاعات حتى « يكفوا عن التعرض للحجاج » (٦١) . كذلك واصل سلاطين المماليك سياسة اكتساب ولاء البدو عن طريق توزيع الاقطاعات ، وفرضوا عليهم التزامات معينة ، أهمها الولاء للدولة وحراسة الطرق والدروب الصحراوية ، وتقديم الرجال وقت الحرب . ولكن عشائر البدو أنفت من الخضوع لذلك النوع من التنظيمات الحكومية التى تفقدها كثيرا من حريتها ، فأخذت ما فى النظام من مميزات ، وتخلصت مما فيه من التزامات .

وهناك من الدلائل ما يشير الى شيوع نوع من الاقطاع الزراعى فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية ، جرى بمقتضاه توزيع الأرض على الاجناد وكبار رجال الدولة فضلا عن زعماء العشائر والبطون ، ومعظم هؤلاء كانوا يزرعون الأرض بدورهم على الفلاحين لزراعتها (٦٢) . ومن الثابت أن نظام الملك السلجوقى هو الذى عمم نظام الاقطاع الحربى فى الدولة السلجوقية ، ففرق الأرض على الاجناد وجعل لهم متحصلها لقاء ما يقدمونه من اجناد للسلطان . ويروى الاصفهانى أن نظام الملك أدرك أن البلاد لا تدر الأموال الكافية للصرف على الاجناد بسبب الخلل فى النظام المالى « ففرقها على الاجناد اقطاعا ، وجعلها لهم حاصلا وارتفاعا » فتوافرت دواعيهم على عمارتها ، وعادت فى اقصر مدة الى احسن حال » (٦٣) . وقد سارت الدولة الزنكية على رسوم السلجوقية ، واتبع نور الدين محمود نظام توريث الاقطاعات بمعنى أن يرث الابن اباه ، مما ترك أثرا واضحا فى الاوضاع الاجتماعية



فضلا عن الحربية والعمرانية (٦٤) . ذلك أن جذور النظام الاقطاعي ازدادت رسوخا في بلاد الشام أيام الدولة النورية ثم الايوبية ثم المماليك . ومن ذلك أن نجم الدين أيوب وأخاه اسد الدين شيركوه ، ثم صلاح الدين بن نجم الدين وأخوته وأبناء عمومته ، تولوا وظائف متنوعة في الدولة النورية ومنحوا مقابل ذلك اقطاعات وفيرة . فنجم الدين تولى دمشق بعد استيلاء نور الدين عليها سنة ١١٥٤ وحصل على اقطاع كبير . وشيركوه تولى منصب القيادة العامة للجيش، النوري ، وامتلك اقطاعاتا كبيرا في حمص والرحبة وأعمالها وتولى صلاح الدين وظيفة شحنة وديوان دمشق ومنح اقطاعاتا مناسبة في دمشق وغيرها (٦٥) . وهذه كلها أمثلة على سبيل المثال لا الحصر .

هذا مع ملاحظة أن الفروسية التركمانية التي كانت ركنا أساسيا من أركان الجيوش الاسلامية بالشام في عصر الحروب الصليبية ، ارتبطت خدماتها الحربية بما يحصل عليه أربابها من أراض ، الأمر الذي جعل النظام الاقطاعي يتسع تدريجيا باتساع نطاق حركة الجهاد الاسلامي ضد الصليبيين في ذلك الدور . ولم يضع حدا لتحول الكثير من أراضي الشام الى اقطاعات عسكرية سوى حرص بعض الحكام وغيرهم على وقف جهات لا يستهان بها على المدارس والزاويا والجوامع والبيمارستانات ، ونحوها من المنشآت الخيرية والدينية ، حتى تتمكن من أداء رسالتها ، ويستفيد من ريعها الصوفية والمساكين والارضى والايتام وطلاب العلم ونحوهم . ولا شك في أن هذه الاوقاف وضعت حدا ما لمنمو الاقطاعات العسكرية .

ومهما تكن المغارم التي تحل بالفلاح في ظل النظام الاقطاعي ، فإنه يبدو لنا ان الفلاحين في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية قاسوا من الاغارات والعدوان وعم الاستقرار في الأمن ، أكثر مما قاسوا من جور المقطعين أرباب الضياع الكبيرة ، لأن هؤلاء الآخرين انصرفوا غالبا الى القتال ، وشغلوا بالمشاركة في الأحداث الحربية والسياسية ونحوها عن



ملاحقة الفلاحين (٦٦) \* ومع ذلك فإن حياة الفلاحين ظلت كما هي في تلك العصور ، لا تختلف كثيرا في بلاد الشام عنها في أي مكان آخر \* وإذا كانت غوطة دمشق قد شهدت في ذلك العصر « جواسق وقصورا واسبطلات وظواخين وخيمامات وانواقا وتربا وجوامع ومشاهد » غير القرى والضياع « فإن نصيب الفلاح من هذه النعم ظل محدودا ، يتمثل في القرى الضيقة الطرق المظلمة ، ذات المنازل المشيدة من الطين والآجر (٦٧) \* واتصف القرويون بوجه عام بالتوكل والتدين ، وغالبية السنة كانوا يتبعون المذهب الشافعي الذي يرجع تأصله في بلاد الشام الى القرن الرابع الهجري (العاشر للميلاد) ، وأن لم يمنع ذلك وجود مذاهب سنية أخرى ، فمثلا كان أهل بلدة دومة من الحنابلة \* .

والواقع أن الأوضاع الاجتماعية في بلاد الشام تأثرت الى حد بعيد بكثرة العصبية وتعدداتها ، وما كان لكل عصبية منها من تقاليد وعادات ، فضلا عما كان بينها وبين بعض من صراعات وخلافات \* ونستطيع أن نقسم هذه العصبية في المجتمع الاسلامي ببلاد الشام على عصر الحروب الصليبية الى نوعين : عصبية عقائدية وعصبية عنصرية \* فمن الناحية العقائدية بلغت الخلافات المذهبية في بلاد الشام في عصر الحروب الصليبية درجة من التناقض سببت شرخا عميقا ، بل شرخا متشعبة في المجتمع الاسلامي \* . فبالإضافة الى المذاهب السنية التي سبقت الإشارة اليها ، بلغ التشيع في بلاد الشام - وخاصة في شمالها الغربي - درجة واسعة من الانتشار \* والمعروف أن الدعوة الاسماعيلية شهدت طفرة كبيرة في العصر الفاطمي بوجه عام وعهد الخليفة الحاكم بأمر الله بوجه خاص ، فاخذت فرق الحاكمية الامرية ، والدروز والنصيرية ( العلويون ) وغيرها تواصل نشاطها في شمال الشام \* ويمكن تلخيص أهم هذه الفرق والعصبية فيما يلي : -

## ١ - الكسروانيون :

وهم أهل جبل كسروان ، وكانوا من النصيرية والعلويين والمتأولة (٦٨) ويبدو أن العداء المذهبي دفع الكسروانيين الى الوقوف مبرارا الى جانب الصليبيين ومناوئة السلطات السنية الحاكمة ، سواء من الايوبيين أو من المماليك . من ذلك مثلا ما حدث أثناء حصار السلطان قلاوون لمدينة طرابلس سنة ١٢٨٩ ، إذ خف الكسروانيون لنجدة بوهموند السابع امير طرابلس . وقد استمر موقف الكسروانيين العدائي من سلطنة المماليك في عهد السلطان الاشرف خليل ثم في عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون (٦٩) ، مما جعل الأخير يقف منهم موقفا جازما ، فقام الأمير اقوش الافرم بمهاجمتهم في جيش كبير سنة ١٣٠٥ م ( ٧٠٥ هـ ) « فخرّب بضياعهم وقطع كرومهم ومزقهم ٠٠٠ وملك الجبل عنوة » (٧٠) ولم يكتف السلطان الناصر محمد بذلك وإنما لجأ الى تفتيت كيان الكسروانيين واضعاف عصبيتهم ، فاقطع « جبال كسروان بعد فتحها » لبعض امراء المماليك ، فذهبوا اليها « فزرعها لهم الجبلية ورفعت ايدي الرقضة عنها » (٧١) .

## ٢ - التنوخيون :

وهم عشائر كثيرة اعتنقت الدرزية وانتشروا في جهات متفرقة من جبال لبنان ، وظلوا يتأرجحون بين الولاء للصليبيين حيناً وللمسلمين احيانا . ومن أشهر عشائر التنوخيين جماعة البحتريين الذين غضب عليهم سلاطين المماليك بسبب تقلبهم ، فحاربهم السلطان الظاهر بيبرس لتأديبهم ، ثم اشتد السلطان المنصور قلاوون في معاقبتهم ، فصادر اقطاعاتهم ووزعها على حامية طرابلس من المماليك ، الأمر الذي جعل البحتريين يرضخون بالطاعة بعد ذلك (٧٢) .

وعلى العكس هناك فريق آخر من التنوخيين هم الارسلانيون ومركزهم

قرب بيروت ، وقد اشتهروا بمواقفهم ضد الصليبيين مما جعلهم موضع رضاء  
السلطين (٧٣) .

### ٣ - المعنيون :

أوبنومعن ، وقد حالفوا اقرباءهم التنوخيين فى الغرب والشهابيين فى  
وادی التيم ، وأبلوا فى مقاتلة الصليبيين فكوفئوا على ذلك ، بمنحهم اقليم  
الشوف .

### ٤ - الشهابيون الدروز :

وكانت منازلهم فى وادی التيم منذ سنة ١١٧٣ ، وشاركوا فى مقاتلة  
الصليبيين ثم التتار . وقد حالف الشهابيون بنى معن واصهروا اليهم .

### ٥ - المتابولة :

وهم فرقة من غلاة الشيعة ، وكانت زعامتهم فى الجهات الشمالية من  
جبل لبنان لبنى حمادة . ويبدو ان التنافس كان قويا بينهم وبين الشهابيين  
والدروز حول الزعامة فى اقليم الجبل (٧٤) .

### ٦ - النصيرية أو العلويون :

وقد عاشوا فى شبه عزلة فى القسم الشمالى من الجبل تحت زعامة  
شيوخهم (٧٥) . ولهم عقائدهم وآراؤهم المتطرفة .

### ٧ - الباطنية :

وكانت لهم قلاع عديدة أهمها مصياف والقدموس والكهف والخوابى  
والمنيفة والرصافة . والمعروف انه مع بداية القرن الثانى عشر للميلاد نقل  
الباطنية نشاطهم الى بلاد الشام ، وهو نشاط هدام ، اذ اتخذوا من القتل  
والاغتيال اداة لتثبيت دعوتهم والتخلص من خصومهم (٧٦) ولم يقتصر اثرهم



الاجتماعى فى ذلك العصر على اثاره الفرقة بين السنة والشيعه فى بلاد الشام وممارستهم القتل والاغتياى ، وانما امتد اثرهم الى تفاقم خطر انتشار تعاطى الحشيش فى المجتمع ، حتى انهم تسبوا اليه وعرفوا باسم الحشيشية ، مما ادى الى تفشى هذا المرض الخطير فى بلاد الشام وخاصة فى شمالها . فاذا افقدهم الحشيش صوابهم ، فانهم كانوا لا يتورعون — على قول ابن ابيك — عن ان يفجروا ببنايتهم وامهاوتهم واخواتهم « كما قعلوا كل محرم فى شهر رمضان ليلا ونهارا » (٧٧) . وقد وصل بهم الحال الى انهم احرقوا المسجد الجامع بطلب ، وجميع المشاهد والقبور الخاصة بأئمة السنة . واسترعت تصرفاتهم هذه نظر ابن بطوطة فوصفهم بأن لهم « امورا عجيبه بهذه البلاد » (٧٨) .

والى جانب التناقض المذهبى والعقائدى الحاد الذى عرفه المجتمع الاسلامى بالشام فى عصر الحروب الصليبية ، وجدت هناك خلاقات عنصرية واضحة ظهرت فى بناء المجتمع وتركيبه . هذا وان كان الملاحظ أن التناقض المذهبى كان أشد قسوة وظهورا من التناقض العنصرى . فباستثناء بعض الفتن التى اثارها احيانا طوائف الترك فى حلب فى فجر عصر الحروب الصليبية — مثل العهد المرداسى — لا نجد خلاقات عنصرية تفرض نفسها على الأحداث فى بلاد الشام أو تؤثر فى تغيير مجرى الأمور داخل المجتمع ، بعكس الخلاقات المذهبية التى كثيرا ما احتدمت وفرضت ارادتها على توجيه الأحداث داخل الجسد الواحد .

ومن ناحية البناء العنصرى كان العنصر العربى منذ حركة الفتوح العربية الاسلامية هو العنصر المسيطر على المجتمع الشامى . ومنذ أوائل القرن العاشر للميلاد ( الرابع للهجرة ) اتخذت بعض القبائل العربية فى أطراف العراق وبلاد الشام تعرج على ذلك المسرح محتفظة بالكثير من أصول حياتها البدوية الخاصة ، مما انعكست صورته على المجتمع الشامى فى عصر الحروب

الصليبية : ولم تلبث تلك القبائل أن بدأت تتحول الى حياة الاستقرار في القرن  
التالى ( الحادى عشر للميلاد ) ، عندما بلغ ذلك التحول ذروته بالوثوب الى  
مراكز السلطة وإقامة امارات عربية في الشام لها كافة مظاهر الحكم  
المستقلة ، من وزراء وكتاب وحجاب وجيوش ودواوين . وهكذا شهدت بلاد  
الشام قيام امارة بنى مرداس في حلب ( ١٠٢٤ - ١٠٧٩ ) والامارة بنى عمار  
في طرابلس ( ١٠٧٠ - ١١٠٩ ) وامارة بنى منقذ في شيزر ( ١٠٨١ - ١١٥٧ ) ،  
ومهما يقل من أن هذه الامارات كانت قصيرة العمر ، لم يعيش منها حتى أواسط  
القرن الثانى عشر سوى الامارة الأخيرة ، فان الذى نجب أن نؤكد في بحثنا  
هو أن العنصر العربى كان له دوره البارز في المجتمع الشامى على عصر  
الحروب الصليبية . ذلك أن سقوط الامارات السابقة واجدة بعد اخرى لايعنى  
— من وجهة نظرنا — أكثر من ضياع النفوذ السياسى للعنصر العربى ، مع  
بقاء نفوذه الاجتماعى واضحا يشكل ركنا أساسيا من أركان المجتمع الاسلامى  
في بلاد الشام ، وذلك الى جانب الأركان التى تشكلها العناصر الأخرى من  
أكراد وتركمان وأتراك وغيرها . من ذلك مثلا أن امارة بنى مرداس سقطت  
سنة ١٠٧٩ ، ولكن عشائر بنى كلاب استمرت في نشاطها على مسرح شمان  
الشام ، واستمروا كذلك حتى ذابوا تدريجيا وسط المجتمع الشامى بعد أن  
طعموه بالكثير من مثلهم وتقاليدهم وعاداتهم الاجتماعية .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فان بنى منقذ رغم ما أصابوه من  
أسباب التمدن في مركزهم شيزر ، وما بلغت امارتهم من درجات الرقى المادى  
والفكرى ، إلا أنهم لم يتخلوا مطلقا عن جميع مظاهر حياتهم القديمة ، حياة  
البداءة ( ٧٩ ) : وربما من الأوفق القول بأنهم مارسوا حياة جمعت بين القديم  
والجديد ، فاحتلف أمراؤهم وفرسانتهم بالشجاعة والشهامة ، وظهر بين  
ضفوفهم فحول الشعراء والنحويين واللغويين ، في الوقت الذى انتشر بعضهم  
حول شيزر يتجسّدون ويزرعون ويرعون . وهكذا جاء تاريخ بنى منقذ في



شيزر خليطاً من الحرب والفروسية من ناحية وحياة الزراعة والرعى والصيد من ناحية أخرى وكان ذلك فى الوقت الذى سكن أمراؤهم القصور وعقدوا مجالس الأدب والعلم ، وعنوا بقرض الشعر ونسخ القرآن وجميع الكتب (٨٠) وأخذوا يتنقلون بين شيزر وكفرطاب وحماه وحلب ، وفى كل كانت لهم القصور والمجالس المؤنسة (٨١) . وفى جميع نواحي هذا النشاط أسهم امرء بنى منقذ بأنفسهم ، حتى يقال أن الأمير مرشد بن عنى بن منقذ - والد أسامة - حرص على القيام بنسخ القرآن نسخاً مذهبة يزهو بها ويفتخر بكتابتها (٨٢) .

وقد بلغ من عناية آل منقذ بالصيد أنهم نظموا فى شيزر وضواحيها فرقاً متكاملة ومتخصصة فى أنواع الصيد المختلفة (٨٣) . وكانوا يخرجون من شيزر فى أيام معينة لصيد معين « فكيف طارت الحجل كان فى ذلك الجانب باز يرسل عليه ، ومعه ممالكية وأصحابه أربعون فارساً ، أخبر الناس بالصيد . فلايكاد يطير طير ولا يثور ارتب ولا غزال الا اصطادناه » . حتى طير الماء والخنازير كانوا يصطادونها . وكان للصيد عندهم ترتيب « كأنه ترتيب الحرب والأمر المهم ، ولا يشغل أحد بحديث مع صاحبه ولالهم هم الا التبحر فى الأرض أنظر الارانب أو الطير فى أوكارها (٨٤) » . وقد استرعت عناية بنى منقذ بالصيد ، وبراعتهم فيه ، انتباه فريق من الباحثين الغربيين ، فعالجوا هذه الناحية بعناية ، واطنب فى الكلام عنها كل من HUART, Schlumberger

وربما اتخذ أولئك الأمراء العرب فى بلاد الشام الموالى والممالك والغلمان من الاقليات التركمانية والكردية والارمنية ، وذلك من باب الترف . وقد نبغ هؤلاء الموالى فى الحرب والسلام ، وصاروا يمثلون ركناً أساسياً فى حياة الإمارات العربية فى أول الأمر ، بوصفهم خدماً الدولة ومنفذين لسياساتها وتابعين لأصحاب الشأن فيها (٨٦) .

ويؤدى بنا هذا إلى الإشارة إلى العناصر غير العربية التى ازداد خطرهما فى بلاد الشام تدريجياً حتى غدت ركناً أساسياً فى المجتمع الاسلامى



على عصر الحروب الصليبية ، ومن هذه العناصر الترك والتركمان والاكراذ .  
ومن المعروف ان الجماعات التركية التي انتسابت الى شمال الشام بصصفة  
خاصة جاءت من الصحراء المعروفة بصحراء التركمان الواقعة بين بحر ايرال  
وبحر الخزر ، فضلا عن جاء من تركستان وبلاد ما وراء النهر ، ومن دفعت  
بهم دولة السلاجقة على هيئة افواج متلاحقة .

ويقال ان اول من نزل من الاتراك ببلاد الشام هو هارون بن خان سنة  
١٠٦٢ ، وكانت معه جماعات من الترك والاكراذ والديالة والكوج ، ممن يبلغ  
عددهم نحو ألف رجل ، فاقطعهم محمود بن نصر المرداسي معرة النعمان سنة  
١٠٦٦ (٨٧) ومن الواضح ان هذه الجموع انتت الى الشام بقصد الاستقرار  
والدخول في خدمة الامراء المجاورين ، بعكس جموع التركمان التي جاءت الى  
شمال الشام بقصد الاغارة والسلب ثم العودة من حيث اتوا ، مثلما حدث  
عند اغارتهم على حلب سنة ١٠٥٥ ( ٤٤٧ هـ ) ( ٨٨ ) . ولم تلبث ان تكاثرت  
اعداد تلك العناصر التي استهدفت الاستقرار بالشام ، حتى غدا عنصر الترك  
بالمذات يشكل ركنا هاما من اركان البناء الاجتماعي لتلك البلاد .

وبالاضافة الى الترك شهد عصر الحروب الصليبية انتشار اعداد كبيرة  
من الاكراذ في بلاد الشام . ويبدو ان قرب موطن الاكراذ ومناطق تجمعهم في  
كردستان وشرقي اسيا الصغرى وشمالى العراق وغربى ايران ، جعل انتقالهم  
الى بلاد الشام امرا سهلا ، بحيث غدا من المؤلف في ذلك العصر ان نسبة  
عن اسماء وشخصيات كردية دخلت في خدمة امراء حلب وشيزر وغيرهما  
من الامارات الاسلامية بالشام . ومنذ النصف الاول من القرن الحادى عشر  
للميلاد - اى قبل وصول الحملة الصليبية الاولى الى الشام - ارسل شبل  
الدولة نصر المرداسي سنة ١٠٣٣ م ( ٤٢٤ هـ ) فرقة من الاكراذ للدفاع عن  
قلعة تقع الى الشرق من انطربوس على جبل الخليل - كانت تسمى قلعة  
الصفيح - فنسبت تلك القلعة اليهم بعد ان استقروا فيها وعرفت باسم

قلعة الاكراد أو حصن الاكراد (٨٩) \* وفى شيزر نجد كثيرا من الشخصيات الكردية التى دخلت خدمة اسامة بن منقذ ولعبت دورا بارزا فى الحوادث المعاصرة \* وكثيرا ما يتربد فى حديث اسامة بن منقذ ذكر اسماء كردية شارك اصحابها فى الحروب وغير الحروب من الوان النشاط فى ذلك العصر (٩٠) \* وحسبنا فى ذلك الصدد ما أجمعت عليه المصادر من ان صلاح الدين كرى الاصل ، هاجر ابوه نجم الدين ايوب بن شادى وعمه اسد الدين شيركوه بن شادى من بلدة دوين قرب بحيرة فان ليدخلا فى خدمة زنكى الذى أحسن اليهما « واقطعهما اقطاعا حسنا ، ثم جعل ايوب مستحفظا للقلعة بعلبك ثم ترقى وصار من امراء دمشق ٠٠٠ » وكان ذلك على عهد نور الدين محمود بن زنكى (٩١) \*

ولا شك فى أن التركمان والترك - رغم ما اشتهروا به من شجاعة - الا انهم كثيرا ما افتقدوا صفات الجند النظاميين فضلا عن أن تطرفهم فى الحماسة للمذهب السنى أدى الى اثاره عديد من الفتن والثورات بين السنة والشيعة (٩٢) \* ولكننا لا نستطيع رغم ذلك أن ننكر دورهم فى الحياة الاجتماعية ، وخاصة ان ما عرفوا به من جمال ونظافة أدى الى الاقبال على شراء الجوارى التركيات الدسنان ، كما أدى الى نشاط تجار الرقيق الابيض الذين عرفوا باسم الممالك ، هذا فضلا عن ظهور كثير الالفاظ والكلمات والمصطلحات غير العربية لتصبح شائعة الاستعمال فى الحياة اليومية \* اما من ناحية النظم فقد سبق أن أشرنا الى أن النظام الاقطاعى بصورته الشائعة فى عصر الحروب الصليبية إنما عرفه المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام عن الاتراك السلاجقة والدول التى تفرعت عنهم فى تلك البلاد \*

والى جانب الترك والتركمان والاكراذ ، وجدت وسط المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام اقلية من عناصر اخرى - اسلامية وغير اسلامية - مثل الديالة والكرج والارمن والموارنة : ويبدو ان الارمن بالذات اشتهروا بنشاطهم الذى



كان يغلب عليه الطابع البناء في المجتمع الاسلامي . من ذلك ان اسامة بن منقذ ذكر اخبار كثيرين من الارمن الذين اشتهروا بالمهارة في الرماية، واستعان بهم آل منقذ في الصيد والحرب على خد سواء (٩٣) واذا كانت بعض الاقليات غير الاسلامية التي عاشت في كنف المجتمع الاسلامي ببلاد الشام على عصر الحروب الصليبية - مثل الموارنة الذين انزوا في الجبال الواقعة شمالي طرابلس - قد اشتهروا بموقفهم المزيح المعادي للمسلمين والمناصر للصليبيين فان علينا ان نضع في الاعتبار روح العصر والظروف التي احاطت بالمجتمع الشامي عندئذ (٩٤) .

هذا من ناحية ، ومن ناحية اخرى فانه اذا كنا في دراستنا هذه اقتصرتنا على معالجة اوضاع المسلمين في المناطق التي احتفظت باستقلالها في الشام دون ان يتمكن الصليبيون من غزوها او السيطرة عليها ، فان هناك فريقا آخر من المسلمين خضعوا للسيطرة الصليبية داخل المدن والامارات التي غزاها الصليبيون . ويبدو ان كثيرا من المسلمين في تلك الجهات هجروا بيوتهم وابوا العيش في ظل الحكم الصليبي ، في حين بقيت منهم نسبة لا يستهان بها . وهؤلاء ترك لهم الصليبيون اراضيهم يزرعونها مقابل تقديم نصف انتاجها عند اوان ضمها ، فضلا عن انهم دفعوا للصليبيين ضريبة الرأس وهي دينار وخمسة قراريط ، كما خضعوا لضريبة العشر التي تؤدي للكنيسة (٩٥) وقد عبر ابن جبير عن وضع المسلمين داخل المدن والامارات الصليبية في بلاد الشام بقوله : « ان المسلمين مع الفرنج على حالة ترفيه - نعوذ بالله من الفتنة - وذلك انهم يؤدون لهم نصف الغلة عند اوان ضمها ، وجزية على كل رأس دينار وخمسة قراريط ، ولا يعترضونهم في غير ذلك . ولهم على ثمر الشجر ضريبة خفيفة يؤدونها ايضا ، ومساكنهم بأيديهم ، وتجميع احوالهم متروكة لهم . وكل ما بأيدي الفرنج من المدن الساحل الشام على هذه السبيل ورسايقها كلها للمسلمين ، وهي القرى والضياع ، (٩٦) » .



والواقع انه رغم الحروب التى شدهتها بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية ، فان الصلات الاجتماعية والروابط الانسانية سادت فى كثير من الاحيان العلاقات بين المسلمين والمسيحيين . وثمة اشارات عديدة فى بطون المصادر المعاصرة توضح ان الطرفين كانت تغلب عليهما الطبيعة البشرية ، بعد أن يطول القتال ويشتد بينهما ، فيتبادلان الفكاهة ، وربما « انس البعض ببعض بحيث ان الطائفتين كانتا تتحدثان وتتركان القتال وربما غنى البعض وزقص البعض لطول المعاشرة ، ثم يرجعون الى القتال بعد ساعة »!! (٩٧) ويفهم مما كتبه أسامة بن منقذ ان الصليبيين لم يترددوا فى الاستعانة بجيرانهم المسلمين ، فأرسلوا اليهم يطلبون اطباء يداوون مرضاهم ، وكان المسلمون يلبون طلباتهم بروح انسانية على الفور (٩٨) . ولعله لا حاجة بنا الى التذكير بما فعله صلاح الدين نفسه عندما علم بمرض غريمه ريتشارد قلب الأسد ، اذ بادر بارسال ما طلبه من كمثرى وخوخ وغيرها من الفواكه فضلا عن الثلج والدواء والشراب ، حتى شفى خصمه ليستأنف القتال من جديد (٩٩) ويتعجب ابن جبير من هذه العلاقات الاجتماعية التى لمسها بين المسلمين والمسيحيين فى بلاد الشام ، فيقول « ومن العجيب ان النصارى المجاورين لجبل لبنان اذا رأوا أحد المنقطعين من المسلمين ، جلبوا لهم القوت واحسنوا اليهم ، ويقولون هؤلاء ممن انقطع الى الله عز وجل فتجب مشاركتهم . . . ومن اعجب ما يتحدث به ان نيران الفتنة تشتعل بين الفئتين مسلمين ونصارى ، وربما يلتقى الجمعان ويقع المصاف بينهم ، ورفاق المسلمين والنصارى تختلف بينهم دون اعتراض . عليهم . . . وتجار النصارى ايضا لا يمنع احد منهم ولا يعترض وللنصارى على المسلمين ضريبة يؤدونها فى بلادهم وهى من الامنة على غاية . . . وتجار النصارى أيضا يؤدون فى بلاد المسلمين على سلعهم . . . والاتفاق بينهم والاعتدال فى جميع الاحوال . . . وأهل الحرب مشغولون بتدريبهم ، والناس فى غافية ، والمدنيا لمن غلب !! » (١٠٠) وقد دلل ابن جبير على تزايد الروابط الاجتماعية بين المسلمين والصليبيين فى بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية

بوصف حفل عرس صليبي في صور ، دعى اليه بعض أهل المدينة من المسلمين وشاركوا فيه (١٠٨) \* كذلك أشار ابن جبير إلى احتفاظ المسلمين بمساجدهم في المدن الإسلامية التي اغتصبها الصليبيون ، فقال أنه شاهد في صور مساجد متعددة ، وأنه نفسه اقام في أحد تلك المساجد أثناء زيارته لمدينة صور \*

وأخيرا ، ربما كان من المناسب أن نختم دراستنا عن المجتمع الإسلامي في بلاد الشام على عصر الحروب الصليبية بالتساؤل عن مدى تأثير ذلك المجتمع بالصليبيين الذين نفذوا إلى قلبه ، وعاشوا مبعثرين وسطة نحو من قرنين من الزمان \* وهنا تواجهنا حقيقة واضحة هي أنه عند دراسة التأثيرات المتبادلة بين المجتمع الإسلامي والصليبي في بلاد الشام في ذلك العصر ، نجد أن الغالب هو تأثير المجتمع الأخير بالمجتمع الأول وليس العكس \* ولا يصعب علينا تحليل هذه الظاهرة في ضوء طبيعة الظروف التي احاطت بالصليبيين في بلاد الشام في ذلك العصر \* فهم من ناحية كانوا أقل عددا وانتشروا على هيئة جاليات صغيرة داخل مدن أو قلاع صارت أشبه بجزر محدودة وسط محيط إسلامي كبير \* وفي داخل هذه المراكز لم ينعم الصليبيون بالاستقرار طويلا ، إذ كثيرا ما كانوا يتعرضون لهجمات ونكسات اضطرت فريقا منهم إلى تفضيل العودة إلى بلادهم في الغرب لتأتي بدلهم جماعات صليبية جديدة في صورة محاربين أو حجاج \* يضاف إلى هذا حقيقة أخرى كبرى ينبغي ألا تغيب عنا هي أن الصليبيين الذين وفدوا من غرب أوروبا على بلاد الشام في ذلك العصر كانوا في مستوى حضارى أحط بكثير مما كان عليه المسلمون بالشام من رقى حضارى فكرى ومادى ، الأمر الذى جعل الصليبيين هم الذين يحاولون التشبه بالمسلمين ومحاكاتهم والتأثر بأوضاعهم ، وليس العكس \* وبعبارة أخرى فإن الاقليات الصليبية الغربية في بلاد الشام في القرنين الثانى عشر والثالث عشر للميلاد لم تستطيع أن تحتفظ بمقوماتها وعاداتها وأصولها الغربية سليمة ونقية ، وإنما اضطرت بحكم انحطاط مستواها



الحضارى من ناحية وقلة اعدادها لعدم وصول امدادات منتظمة لتغذيتها بطريقة ثابتة من ناحية اخرى — الى ان تكتسب الكثير من صفات وعادات المجتمع الاسلامى الازقى فى مستواه الحضارى والذى قدن لها ان تعيش متناثرة وسطه

ويبدو هذا الامر بوضوح فى سخرية كتاب المسلمين المعاصرين من ضعف المستوى الحضارى للصليبيين بالشام وخشونة عاداتهم وتقاليدهم وخلل اوضاعهم الاجتماعية . فبالاضافة الى القصص العديدة التى رواها أسامة بن حنقذ بالذات ، ليدلل بها على ضعف المستوى الحضارى والاجتماعى عند الصليبيين ، نجده يقولها فى صراحة ان الصليبيين الذين عاشوا بالشام وجاوروا المسلمين تهذبت اخلاقهم وانسوا بعشرة المسلمين ، اما « من هو قريب العهد بالبلاد الفرنجية فهو اجفى اخلاقا » (١٠١) .

ولم يلبث ان تطرق الى المجتمع الصليبي بالشام الكثير من العادات الشرقية الاسلامية التى استرعت انتباه الباحثين . فهاهى نسبة كبيرة من الصليبيين تأخذ عن المسلمين اطلاق اللحية ولبس الثياب الفضاضة الواسعة التى تناسب جو الشرق وهاهم أفراد الطبقة الارستقراطية من الصليبيين يعيشون فى قصور فخمة تتميز بما فى داخلها من أحواش وفسقيات للمياه ، وبما ازدانت به من زخارف ونقوش عربية رائعة . بل لقد نبذوا الاسلوب الغربى فى اعداد الطعام وطهيه ، واستمرؤوا الاطعمة الشرقية ، وصار السعيد فيهم من استطاع الظفر بطباخات شرقيات لا يأكل « الا من طبخهن » (١٠٢) . أما نسائهم فقد اعجبن بالازياء الشرقية وتركن ملابسهن التقليدية ليرتدين المسترات الشرقية الموشاة بخيوط الذهب والفضة ، وحاكين المسلمات فى التردد على الحمامات الاسلامية لتقوم البالنة بتحفيقهن وتنظيف أجسادهن ، بل لقد اتخذن الحجاب على الوجه — لا تحشما — وانما رغبة منهم فى محاكات المسلمات الارقى حضاريا ، فضلا عن اعتقادهن بأن الحجاب يثير حب الاستطلاع عند الرجال ، ويزيد المرأة حسنا بنسيجه الموشى بالذهب .



وهكذا احتفظ المجتمع الاسلامى طوال القرنين اللذين قضاهما الصليبيون فى بلاد الشام بأصوله وتقاليده ومثله ، فى حين اضطر برايرة الغرب الى التخلّى عن الكثير من أصولهم ، بل لقد وجدوا لذة وفخرا فى التشبه بالمجتمع الارقى الذى عاشوا فيه • وهامو فوشيه Foucher أحد المؤرخين الصليبيين اللذين ارحوا للحملة الصليبية الاولى ، يكتب بعد انقضاء الربع الاول من القرن الثانى عشر ، اى قيل ان يمر خمسون عاما فقط على استقرار الصليبيين فى الشام ، فيقول ما نصه « ••• واحسرتاه !! بعد ان كنا غربيين صرنا الآن شرقيين تماما فى هذه البلاد (الشام) • وغدا الايطالى او الفرنسى الذى يعيش فى هذه البلاد جليلىا او فلسطينيا ، والذى قدم من ريمز او شارتر غدا سوريا او انطاكيا • لقد نسينا اوطاننا الاولى وصار معظمنا لا يعرف عدّها شيئا • وهامم البعض منا وقد اتوا الى هذه البلاد ليتملكوا البيوت والرقيق ••• وغدا الذى كان غربيا بالامس مواطنا شرقيا اليوم ••• » (١٠٣) •

## الحواشى والمراجع

- ١ - Faruk Summer : Oguzler, P. P. 9-10
  - Gibb : Damascus Chr. P. 22.
  - ٢ - ابن العديم زبدة الحلب ، ج ١ ، ص ٢٥٧ - اسامة بن منقذ : لا اعتبار ، ص ٨٧ .
  - ٣ - Gesta Francorum, P. 78
  - ٤ - Raymond d'Agiles ( Rec. Hist. Occid III ) P.P. 275-276.
  - ٥ - ابن جبير : الرحلة ، ص ٢٧٨ .
  - ٦ - المصدر السابق ، ص ٢٧٥ .
  - ٧ - ابن العديم . زبدة الحلب ، ج ١ ص ٢٤٠ .
  - ٨ - محمد كرد على : خطط الشام ج ٦ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .
  - ٩ - المرجع السابق : ج ٦ ، ص ٨٢
  - ١٠ - ابو شامة : كتاب الروضتين ج ١ ص ٧٥٠ ، ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٦٥ - ٢٦٦ .
  - ١١ - سعيد عبد الفتاح عاشور : المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ص ٩٥ - ٩٦
  - ١٢ - ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق : ج ٢ ص ١٦٢ .
  - ١٣ - ابن شاکر الكتبى : عيون التواريخ ، ج ١٤ ورقة ١٣٦ ( مخطوط ) .
  - ١٤ - ابن طولون : الشمعة المضيئة فى اخبار القلعة الكمشقية ص ١٣ .
  - ١٥ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٧٧ .
  - ١٦ - الاربلی : مدارس دمشق وربطها وجوامعها ص ٣٠ .
  - ١٧ - ابن واصل مفرج الكروب ، ج ١ ، ص ٢٨١ ، النويرى : نهاية الارب ج ٢٥ ورقة ٢٩ .
  - ١٨ - ابن الشحنة : الدر المنتخب ص ١٣٢ - ١٣٤ .
  - ١٩ - رحلة ابن جبير ص ٢٧٤ .
  - ٢٠ - ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ج ١ ص ٤ .
  - ٢١ - النعيمى : المدارس فى تاريخ المدارس ج ١ ص ٦٦٧ .
  - ٢٢ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٨٣ .
  - ٢٣ - ابن قاضى شهاب : الدر الثمين فى سيرة نور الدين ورقة ١١٧ - ١١٨ .
  - ٢٤ - ابن واصل : مفرج الكروب ج ١ ص ٢٨١ .
- ( م ٢٧ - تاريخ الاسلام )

- ٢٥ - سعيد عبد الفتاح عاشور : السيد أحمد البدوي ( الفصل الاول ) .
- ٢٦ - الذويرى . نهاية الارب ح ٢٧ ص ١٦٨ ( تحقيق الباحث ) ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ج ١٢ ورقة ٤٨ ( مخطوط ) .
- ٢٧ - Sauvaget : Les Monuments. Historique de Damas P. 102.
- ٢٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٢ .
- ٢٩ - ابن كثير البداية والنهاية ج ١٢ ص ٢٨١ .
- ٣٠ - ابن أبي أصيبعة : عيون الانباء ج ٢ ص ١٥٥ .
- ٣١ - رحلة ابن جبير ص ٢٧٤ ، المنجد : بيمارساتان نور الدين ص ١٤ .
- ٣٢ - محمد كرد على : خطط الشام ، ج ٦ ص ١٦٥ - ١٦٦ .
- النعيمى . الدارس فى تاريخ المدارس ج ١ ص ٢٧٨ .
- ٣٣ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .
- ٣٤ - ناصر خسرو . سفرنامه ص ١٣ - ١٤ .
- ٣٥ - العمرى . مسالك الابصار ح ٢ مجلد ٣ ورقة ٤٤٩ (مخطوط) .
- ٣٦ - ابن خلكان . وفيات الاعيان ج ٤ ص ٣٥٧ - ٣٥٨ .
- ٣٧ - الأثرى المعارف الاسلامية - مادة احداث .
- ٣٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٨٥ .
- ٣٩ - المصدر السابق ، ص ٢٨٤ .
- ٤٠ - المصدر نفسه ، ص ٢٨٨ .
- ٤١ - المصدر نفسه ، ص ٢٧٦ - ٢٧٧ .
- ٤٢ - ابن واصل : مفرج الكروب ح ١ ص ٢٨٣ .
- ٤٣ - رحلة ابن جبير ص ٢٤٧ .
- ٤٤ - المصدر السابق ص ٢٨٧ .
- ٤٥ - المصدر السابق .
- ٤٦ - ابن الاثير : الكامل ، ٨ ص ٢٣٥ .
- ٤٧ - ابو شامة : كتاب الروضتين ج ١ ص ٢٣٨ .
- ٤٧ - ابو شامة : كتاب الروضتين ج ١ ص ٢٣٨ .
- ٤٨ - رحلة ابن جبير ، ص ٢٤٢ .
- ٤٩ - المصدر السابق ، ص ١٧٢ .
- ٥٠ - ابن الشحنة : الدر المنتخب فى تاريخ مملكة حلب ، ص ٤٤ - ٤٥ .
- ٥١ - المصدر السابق .
- ٥٢ - المقرئى . السلوك ج ١ ص ٧٥٤ .
- ٥٣ - مفصل بن أبى الفضائل . النهج السديد ، ح ٣ ص ٣٨٦ .
- ٥٤ - ابن عساكر : تاريخ مدينة دمشق ح ٢٠ ص ٢٦٥ - ( مخطوط ) .



- ٥٦ - القلقشندي : صبح الاعشى ج ٤ ص ٢٠٤ .
- ٥٧ - المقرئى : السلوك ، حوادث سنة ٧١٥ هـ .
- ٥٨ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٢١٦ : .
- ٥٩ - المصدر السابق - ص ٢٠٨ - ٢١٠ .
- ٦٠ - تاريخ ابن الوردي : ج ١ ص ٤٥٢ ابن العديم : زبدة الحلب ص ٩ - ١٠ .
- ٦١ - النويرى : نهاية الارب ج ٢٧ ، ص ١٦٤ ( تحقيق الباحث ) .
- ٦٢ - الاصفهاني : تاريخ دولة ال سلجوق ص ٢٥٥ .
- ٦٣ - ابن قاضي شهبة . الدر الثمين فى سيرة نور الدين ورقة ١٧ ( مخطوط ) .
- ٦٤ - ابو شامة : كتاب الروضتين ص ١٠٠ ، ١٣٠ .
- ٦٥ - يحيى بن سعيد . التاريخ ص ٢١١ ، ابن العديم . زبدة الحلب ج ١ ص ٢٠١ .
- ٦٦ - شيخ الربوة الانصارى : نخبة الدهر ، ورقة ١١١ ( مخطوط ) .
- ٦٧ - Lammens : La Syrie. II, P. 16
- ٦٨ - للوقوف على التفصيلات انظر . سعيد عبد الفتاح عاشور العصر المماليكى فى مصر والشام .
- ٦٩ - ابن حبيب : تذكرة النبيه ، ج ١ ، ص ٢٦٨ ( سنة ٧٠٥ هـ ) تحقيق محمد محمد أمين
- ٧٠ - المقرئى . السلوك ، ج ٢ ص ١٥ .
- ٧١ - صالح بن يحيى تاريخ بيروت ص ٣٢ - ٣٣ ، ابو الفدا : المختصر ،
- حوادث سنة ٧٠٥ ، المقرئى : السلوك ج ٢ ص ١٦٠ .
- ٧٢ - ابو الفدا : المختصر ، حوادث سنة ٧٠٥ ، صالح بن يحيى . تاريخ بيروت ص ٣٢ .
- ٧٣ - الشدياق : اخبار الاعيان فى جبل لبنان ، ص ١٧٤ .
- ٧٤ - احمد عزت عبد الكريم : التقسيم الادارى لسورية ص ١٣٦ .
- Lamimens : La Syrie, II, P. 13.
- Domombynes : La Syrie a l'epoque des Mamlouks, P. 227.
- Bernard Lewis : The Assassins, p.p. 99 - 124.
- ٧٥ - ابن ابيك : الدرة المضية فى اخبار الدولة الفاطمية ص ٥٦٢ .
- ٧٦ - الرحلة ، ص ٢٧٩ .
- ٧٧ - Derenbourg : Vie du Ousama, P. 516.
- ٧٨ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ج ٣ ص ٨٦ ، العماد الاصفهاني : الخريدة ١ ص ٥٦١ - ٥٦٢
- ٧٩ - ابن العديم : زبدة الحلب ، ص ٢٣٣ ، ابن خلكان . وفيات الاعيان ج ٤ ص ٣٥٧ .
- ٨٠ - اسامة بن منقذ : الاعتبار ص ٥٣ ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٢٦٠ .
- ٨١ - أسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ١٩٢ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ .

- ٨٢ — المصدر السابق ص ٢٠١ — ٢٠٢ .
- ٨٢ —
- Huart : Ousama b. Mounkid ( J. R. A. S. 1980 ) P. 304 .
- Schlumberger : Recits de Byzance et des Croisades. PP. 99-101
- ٨٤ — أسامة بن منقذ : الاعتبار ص ٤٩ ، ٥٤ ، ٩٦ ، ١٣٢ .
- ٨٥ — تاريخ ابن الوردي ج ١ ص ٣٧١ ، ابن العديم : زبدة الحلج ج ٢ ص ٩ — ١٠ .
- ٨٦ — ابن ميسر : اخبار مصر ص ٧ .
- ٨٧ — سبط بن الجوزي : مراة الزمان ، ج ١٠ ورقة ٥٦ ،
- Canard : Hist. de la Dynastie des Hamdanides. P. 206.
- ٨٨ — أسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ٦٦ ، ٧٧ ، ٩٥ — ٩٦ ، ١١٦ ، ١٢٢ .
- ٨٩ — المقرئزي : السلوك ج ١ ق ١ ص ٤١ .
- ٩٠ — Cam. Med. Hist. Vol. 4 P. P. 320 - 321.
- ٩١ — أسامة بن منقذ : الاعتبار ، ص ١٠٦ .
- ٩٢ — Hitti : Lebanon in History, pp. 320 - 321
- ٩٣ — Runciman : A. Hist. of the Crusades, vol. 2, P. 299
- ٩٤ — رحلة ابن جبیر ، ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .
- ٩٥ — أبو شامة : كتاب الروضتين ، ج ٢ ، ص ١٤٣ .
- ٩٦ — أسامة بن منقذ : الاعتبار .
- ٩٧ — ابن شداد : النواذر السلطانية ص ٣٨٣ .
- ٩٨ — أبو شامة : كتاب الروضتين ، ج ٢ ، ص ٢٠٣ .
- ٩٩ — رحلة ابن جبیر ، ص ٢٧٦ — ٢٧٧ .
- ١٠٠ — رحلة ابن جبیر ص ٢٨٨ .
- ١٠١ — أسامة بن منقذ : كتاب الاعتبار ، ص ١٣٤ .
- ١٠٢ — المصدر السابق ، ص ١٤٠ .
- ١٠٣ —
- Foucher de Chartres ( Rec. Hist. Occid. Tome 3 ) P. 360.

(٩)

المجتمع الشامي في العصر العثماني  
بين العصور الوسطى والحديثة





هناك كثير من المفاهيم التاريخية ، وضعها المشتغلون بالتاريخ فى وقت من الاوقات وتقبلها المعلمون والمتعلمون فى سهولة ويسر ، حتى غدت على مرالدين مصطلحات لها من صفات الشيوع والثبات والاستقرار والاحترام ما جعلها من الامور المسلم بها فى نظر المؤرخين ، بحيث اعتبرها البعض اسما من أن تتعرض لنقد او نقض ، وأقدس من أن يثار حولها جدل أو نقاش .

ولكن ما احوجنا — نحن العاملون فى حقل الدراسات التاريخية الى وقفة بين حين وآخر ، نراجع فيها انفسنا ، ونقيم المادة التى تدخل فى صناعة التاريخ ، ونعيد النظر فيما اصطلح عليه السابقون من المجتهدين ، ونخضع كل ذلك لفحص دقيق ، محاولين استئناف الحكم فى كافة الجوانب السابقة اما لها واما عليها ، فى ضوء نظرة جديدة الى التاريخ ، ربما لم يتوصل اليها السابقون ، أو ربما حجب حواشي الايام والدهور رؤياهم عنها . وإذا كانت آراء المؤرخين قد اختلفت وتباينت حول بعض حوادث التاريخ الثابتة ، ودارت المناقشات والمسجلات بينهم حول تقويمها ، بسبب وجود عنصر غائب — دائما ابدا — فى التاريخ ، يجعل تقويم المؤرخ للعواطف والمزعات والميول وما تخفى الصدور موضعاً لظن أو حدس فما بالنأ بالافتراضات والتصورات التى وضعها المشتغلون بالتاريخ لضبط عملية التاريخ نفسها ؟ وهل مطلوب من العاملين فى حقل الدراسات التاريخية أن يضعوا هذه الافتراضات موضع القبول والتقدير الى يوم يبعثون ، تمسكاً منهم بسنين الاولين ؟ أم أن علينا اعادة النظر فيها — لا لجرد رغبة فى تبديل أو حرص على تغيير — وإنما لنداقشها من حيث صحتها ودقتها ، ومدى مساهمتها لمنطق التاريخ وواقعه ؟ .

وما دام الهدف الاول لاي مؤتمر من المؤتمرات العلمية هو لقاء اعضاء

جديدة على الموضوع الذى اتخذه المؤتمر محورا لنشاطه ، فائنا نأمل أن تكون نقطة البدء فى مؤتمرنا هذا - الخاص ببلاد الشام فى العصور الحديثة - هى تحديد البداية الواقعية السليمة للعصور الحديثة فى بلاد الشام ، وهل هذه البداية هى اوائل القرن السادس عشر فعلا - أو على حد الدقة سنة ١٥١٦ - مثلما اصطلاح كتاب التاريخ ومثما اتخذ هذا المؤتمر شعارا له ؟ أم ان هذه المرحلة أو السنة لا تصلح لأن تشكل بداية طبيعية للعصور الحديثة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام ؟ وإذا كان الامر كذلك فما القيمة الحقيقية لهذه السنة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام مادامنا بصدد تقويم هذا التاريخ فى محاولة لالقاء بعض اضواء جديدة على جوانبه؟

من المعروف أن تقسيم التاريخ الى عصور قديمة ووسطى وحديثة أمر طبيعى املته اعتبارات حضارية - معنوية ومادية - ولم يعد موضع الجدل من ناحية المبدأ ، ذلك أن كل حقبة من هذه الحقوب الثلاث لها خصائص حضارية معينة ، وسمات معنوية ومادية مميزة ، تميزها عما قبلها وعما بعدها ولعل البرز هذه الخصائص والسمات هى نظرة المعاصرين أنفسهم الى الحياة واسلوبهم فى علاج مشاكلها ، وكيفية مواجهتهم لحقائقها . ويرتبط بهذا كله الوضع الاجتماعى الذى يرتضيه الناس لأنفسهم فى هذا العصر أو ذاك ، ويكيفون حياتهم وفقه ، وينسجون على امر السنين مجموعة من العادات والتقاليد يتحركون داخل اطارها ، تتق روح العصر الذى يعيشونه . ونخرج من هذا الحقيقة ، هى أن البشر اطلوا على الحياة فى العصور الوسطى من زاوية غير الزاوية التى اطلوا منها عليها فى العصور القديمة ، وائنا فى العصور الحديثة ننظر الى الحياة من نافذة ثالثة ذات اتجاه جديد يختلف اختلافا جوهريا عن الاتجاه الذى نظر منه الناس فى العصور القديمة أو الوسطى الى الحياة .

ومن ناحية أخرى ، فإن التحول من عصر الى آخر من عصور التاريخ



لا يمكن أن يتم في مدى ليلة أو عشائها ، ، أو في مدى عام أو بضعة عام ، أو حتى في مدى قرن أو بضعة قرون ، ولا يمكن أن نتصور المنقلة من عصور إلى أخرى وقد ارتبطت بزوال دولة أو قيام غيرها ، أو قيام حاكم ونظام حكم بدل حاكم ثان ونظام حكم آخر ، أو بحدوث انقلاب سياسي ناجم عن ثورة أو غزوة أو نحوها . أن الفوارق بين عصور وأخرى لا ترتبط بتغيير الأوضاع السياسية بقدر ما هي رهينة بتبدل الأوضاع الفكرية والاجتماعية ، وما يصحبها من قيم وتقاليد وعادات وتباين في نظرة الناس لأنفسهم إلى الحياة . . . وهذه أشياء راسخة تمتد جذورها عميقا في المجتمع ، ولا يمكن أن تتبدل بنفس السرعة والسهولة اللتين قد تتبدل بهما الأوضاع السياسية . فمن الممكن أن تتقلب الأوضاع السياسية في منطقة بأكملها خلال بضعة ساعات ، ولكن ليس من المستطاع تغيير الأوضاع الاجتماعية بما يرتبط بها من عادات وتقاليد راسخة ، وأسلوب معين في التفكير ، وفلسفة محدودة يقوم بها الناس الحياة وظواهرها ومشاكلها . . . ليس من المستطاع أن يتم ذلك التغيير في مدى جيل ، وربما عدة أجيال ، تتعاقب على امتداد بضعة قرون .

وفي ضوء هذه الحقيقة يبدو لنا أن التحول من عصور إلى أخرى يتطلب مرحلة انتقال طويلة تعيشها بضعة أجيال متعاقبة ، وتستند هذه قرون قد تكون ليست بالقليلة . وفي مرحلة الانتقال هذه يستطيع المؤرخ أن يتتبع معالم العصور الجديدة وهي تزحف في بطء شديد وصغوية بالغة ومشقة ملحوظة ، لتشق لنفسها طريقا وسط القديم المألوف . ذلك أنه ليس أصعب على فرد أو مجتمع من أن يتخلى عن تراثه الاجتماعي . ويستبدل نظريته إلى الحياة بنظرة أخرى تبدو غريبة مغايرة للقديم المعتاد . وهكذا تشهد مرحلة الانتقال من عصور إلى أخرى اجتماع القديم المألوف مع الجديد المستغرب . وفي البداية يكون التيار الجديد ضعيفا غير واضح ، ولكنه يزداد قوة ووضوحا على مدى السنين والأجيال . وفي مرحلة من

المراحل تبدو الكفتان متعادلتين ، وعندئذ يشتد الصراع بين القديم والجديد وكأنه صراع بين ندين متكافئين : القديم تمثله أجيال وأوضاع أكثر ارتباطاً بالماضى ، وأشد رغبة فى المحافظة عليه ، والجديد تمثله أجيال صاعدة تتلمس أسلوباً آخر للحياة تجد فيه نوعاً من التغيير ، وربما قدراً من التحرر من الأوضاع السائدة . ومازال الجديد يزحف الى الامام والقديم يتراجع الى الخلف ، فتتسع دائرة انتشار الاول شيئاً فشيئاً ، وتضيق دائرة الثانى عاماً بعد آخر ، حتى نصل الى مرحلة تبدو فيها الغلبة للجديد ، وعندئذ يكون التحول من عصور الى أخرى قد أخذ يتم فعلاً .

وهكذا نستطيع أن نقرر انه ليس من الواقع فى شىء اتخاذ سنة بعينها لتكون بداية لعصور جديدة بالنسبة لكافة بلاد العالم ، لان المؤرخين عندما اختاروا سنة لها أهميتها فى مراحل الانتقال من عصور الى أخرى انما كانوا يفكرون من واقع وجهة نظر محدودة . فسنة ٤٧٦ اختيرت بداية للعصور الوسطى فى غرب أوروبا لما حدث فى تلك السنة من سقوط الامبراطورية الرومانية فى الغرب ، ولكن من حقنا ان نتساءل عن أهمية سنة ٤٧٦ بالنسبة لتاريخ بلاد الشام على سبيل المثال ، وهل تغير وضع المجتمع الشامى بعد سنة ٤٧٦ عما كان عليه قبلها ؟ هنا يبحث المؤرخون عن نقطة ارتكاز سايمة يتخذونها بداية لتاريخ بلاد الشام فى العصور الوسطى فلا يجدون الا الفتح الاسلامى فى القرن السابع وما ترتب عليه من تغيير فى وضع المجتمع وعقاية الناس ، وفلسفة الحياة والموت . . . فى ظل ديانة سماوية جديدة لها مثلها وافاقها ونظرتها الجديدة الى الحياة وأسلوبها فى تنظيم المجتمع وعلاقة أفرادها بعضهم ببعض . . . فضلاً عما صدى انتشار هذه الديانة السماوية من تعريب عم البلاد والعباد ، مما أدى الى تغيير صورة ذلك المجتمع تدريجياً ، وخرج به فعلاً من دائرة العصور القديمة

وفى ضوء هذه الحقيقة لنا أن نتساءل : اذا جاز لنا ان نتخذ سنة ٦٣٤م



بداية رمزية لتاريخ بلاد الشام في العصور الوسطى ، بوصفها السنة التي فتح فيها العرب المسلمون دمشق - قلب بلاد الشام وقاعدتها العتيقة - فما هي السنة التي تصلح لأن نتخذها بداية حقيقية لتاريخ بلاد الشام في العصور الحديثة ؟ هل تصلح سنة ١٥١٦ لتكون علامة مميزة - ولا أقول حدا فاصلا - بين تاريخ بلاد الشام في العصور الوسطى وتاريخها في العصور الحديثة ؟

إذا كانت السمة المميزة لكل حقبة من الحقب الثلاث - القديمة والوسطى والحديثة - تكمن كما سبق أن اشرنا فى فلسفة الناس للحياة ، ونظرتهم اليها ، وفى الطريقة التى يعيشون وفقها ، والأسلوب الذى يנהجونه فى علاج مشاكلهم الخاصة والعامة . . . فاننا نلاحظ ان اهم ما توصف به العصور الوسطى هو أنها عصور ايمان • بمعنى ان القوة الكبرى التى هيمنت على فكر الناس وحياتهم الخاصة والعامة ، كانت قوة الدين ورجاله ، سواء فى ظل المسيحية أو تحجب مظلة الاسلام • وبالنسبة لبلاد الشام بالذات ، حسـبها ان اجتمعت بين رحابها الاديان السماوية الثلاثة ، وتناثر بين ارجائها كثير من الاماكن المقدسة عند المسلمين والمسيحيين سـواء ، مما جعلها محط النظر أهل الديانتين ، فضلاً عن أنها شهدت فى العصور الوسطى - لمدة قرنين من الزمان - اكبر لقاء فكري وحضارى وحربى وسياسى بين المسلمين والمسيحيين فى شكل الحركة الصليبية • على أن الرجـود الصليبي فى بلاد الشام بين نهاية القرن الحادى عشر ونهاية القرن الثالث عشر للميلاد لم يكن ليغير شيئاً ذا بال من أوضاع البلاد الحضارية ، حيث ان الصليبيين الغزاة الذين وفدوا من الغرب كانوا أحط فى مـسـئـراهم الحضارى بكثير من أهل البلاد الاصليين - وغالبيتهم من المسلمين - ممـا جعلهم يأخذون الكثير ، ولا يعطون الا النادر القليل •

وهكذا ظل أهل الشام - بعد طرد الصليبيين في أواخر القرن الثالث



عشر الميلاذ - يحيون نفس حياتهم التي القوها قبل وصول المصليين في  
أواخر القرن الحادى عشر ، من حيث أوضاعهم الاجتماعية ومستواهم  
الفكرى ، وتعدد طوائفهم الدينية والمذهبية التى اتخذت من طبيعة البلاد  
المزقة جغرافيا ملاجئ وأوكارا تقويعت فيها لتحتفظ داخلها بعصبيتها  
وتحمى شخصيتها من الذوبان . وربما تغير وضع البلاد السياسى  
بانتقالها من تبعية دولة الى تبعية دولة أخرى او بسقوط حاكم وقيام  
حاكم آخر . . . . . ولكن هذا وذلك من التغيرات السياسية لم يؤد الى تغيير  
ذى بال فى حياة الناس واسلوب تفكيرهم ونهج معيشتهم طوال العصور  
الوسطى ، وحتى الغزو العثمانى لبلاد الشام سنة ٥١١٦ هـ . فماذا جد  
بعد هذه السنة ؟ وهل ترتبت على ذلك الغزو تغييرات جذرية امت بالمجتمع  
السامى وبحياة أهله ، وبدلت من فكرهم وأساليبهم المعيشية وفلسفتهم  
للحياة ونظرتهم اليها ، بحيث تحقق ما يمكن أن نعتبره نقلة من العصور  
الوسطى الى العصور الحديثة ؟ .

الواقع انه اذا كان البعض قد اضى على هذه السنة أهمية خاصة ،  
لأنها شهدت سقوط حكم سلاطين المماليك ، واعتبر ذلك ايدانا بدخول بلاد  
الشام دورا جديدا من ادوار تاريخها بخضوعها لفئة جديدة من الحكام  
لا يتكلمون العربية وينتمون الى عنصر غير عربى . فان المماليك الذين حكموا  
البلاد قبلهم طوال قرنين ونصف من الزمان لم يكونوا عربا ، ولم يتكلموا  
العربية ، بل كانوا من ناحيتى الجنس والأصل أقرب الى العنصر التركى ،  
حتى اطلق على دولتهم الأولى اسم دولة الاتراك وعلى دولتهم الثانية اسم  
دولة الجراكسة . فاذا كان الأمر رهينا بقيام حكم مكان آخر ،  
ومرتبطا بلسان الحكم ، فلماذا لم نتخذ سنة ١٢٦٠ هـ - وهى السنة  
التي امتد فيها نفوذ سلطنة المماليك على بلاد الشام بعد موقعة  
عين جالوت - ليجل محيل نفوذ ملوك بني أيوب - بداية لمرحلة  
جديدة فى تاريخ بلاد الشام ، فى الوقت الذى حرصنا على اتخاذ سنة  
١٥١٦ - التى فرض فيها العثمانيون سيطرتهم على البلاد بداية لمرحلة  
جديدة ؟

ثم أن الذين اتخذوا سنة ١٥١٦ بداية لتاريخ الشنار الحديث نسبوا — أو تناسوا — أن بنى عثمان أنفسهم يمثلون قوة من قوى العصور الوسطى ، أفرزت تلك العصور ، وعاشوا دائماً بعقليتها وفكرها داخل إطارها . ولا يكفي أن يكون العثمانيون مسلمين ، اذ علينا أن نذكر أنهم دخلوا الاسلام فى وقت متأخر ، ولم تتأصل فيهم حضارته وقيمه عندما شرعوا فى حركتهم التوسعية ، الامر الذى انعكست صورته فى اخلاقهم الجافة وسلوكهم الخشن الذى عرفوا به ، والذى يتناقض فى كثير من جوانبه مع آداب الاسلام وتعاليمه ، حتى ان المؤرخ ابن اياس وصف السلطان سليم فى ترجمته له بقوله ان « ابن عثمان ليس له صاحب ولا صديق ولا امان منه لأحد من وزرائه ولا من عسكره ، ومن طبعه الرهج (الغدر) والخفة ، ويحب سفك الدماء ولو كان لولده » ، ولما كانت اللغة التركية لغة قوم رعاة ليس لهم حظ من الحضارة ، ولم تستخدم فى تدوين ادب أو انتاج فكرى ، فان العثمانيين لجأوا عقب دخولهم الاسلام الى تشرب العديد من الالفاظ والمصطلحات والتعابير العربية مع بعض الفارسية — وما زالت لغة الاتراك — رغم الانقلاب الذى قام به مصطفى كمال سنة ١٩٢٨ باستخدام الابجدية اللاتينية — مليئة حتى اليوم بالعديد الالفاظ العربية . ويقال أن السلطان سليم نفسه ادرك أن لغة العرب — بثرائها — أقدر على خدمة مصالح الدولة من اللغة التركية المقاصرة ، فأخذ يفكر — بعد فتح الشام ومصر — فى جعل العربية لغة دولته الرسمية ، لولا وفاته التى حالت دون تنفيذ فكرته .

• ثم ان العثمانيين ظلوا طوال تاريخهم — حتى أيام مصطفى كمال — حريصين كل الحرص على الوقوف موقفاً مضاداً جامداً من تيار النهضة الغربية الحديثة الذى أخذ يقوى تدريجياً فى العالم الغربى ، ورغم كل محاولات الإصلاح والتجديد التى ظهرت فى صورة انتفاضات فى جسم الدولة العثمانية على مدى بضعة قرون حتى اوائل القرن العشرين — ،



فان المؤرخ المنصف لا يسعه أن يصف هذه الدولة الا بأنها ظلت حتى الحرب العالمية الاولى تعيش فى واقع العصور الوسطى وتفكر بعقلية تلك العصور ، وتقيم واقعها ومستقبلها بهذه العقلية وحدها . ويوحى من هذا الاتجاه ، فرضت على نفسها - وعلى الولايات التابعة لها - سياجا منيعا حال دون تأثرها بتيار النهضة الحديثة .

ومهما يبالغ فى أهمية الدور الذى لعبه بعض أمراء الشام المحليين فى العصر العثمانى ، ومحاولة اتخاذ هذا الدور مبدخلا لتاريخ بلاد الشام الحديث فان دراسة واقعية امينة بعيدة عن العصبية الطائفية المستترة خلف مسحة قومية ، تجعلنا نقرر عدم سلامة هذا الاتجاه . ومن هؤلاء الأمراء على سبيل المثال الأمير فخر الدين فى أوائل القرن السابع عشر ، الذين لا يعدو فى نظرنا أن يكون دوره محلى الطابع ، محدود الهدف ، طائفى النزعة . . . كان اتصاله بالغرب الأوروبى أساسا بهدف استدرار غطف الغرب المسيحى ضد الدولة العثمانية ، ومساعده فى أطماعه الشخصية ، وتأييده فى تحقيق أطماعه للانسلاخ عنها . ومن أجل هذا بدا غير ثابت العقيدة ، وفتح ابواب ماتحت يده من بلاد أمام البعثات التنصيرية ، حتى أقام بعضها مراكز له فى بيروت وطرابلس ، وغيرهما . ولكن نشاط هذه البعثات أو الارساليات لم يستهدف النهوض ببلاد الشام وإخراجها من دائرة العصور الوسطى ، بقدر ما استهدف اهدافا دينية مذهبية ضيقة الأفق . وإذا قيل ان الأمير فخر الدين استقدم مهندسين من ايطاليا ، فإنه استخدمهم أساسا فى مشاريعه الخاصة ، كبناء حصون وقلاع يهتمى فيها من خطر الدولة العثمانية وبناء قصور لنفسه ، وإصلاح مزارعه ، وغرس حدائقه . وفيما عدا الأجزاء التى ثبت فيها فخر الدين نفوذه ، ظلت الحياة فى بقية بلاد الشام تسير على ما هى عليه ، بحيث أننا لانستطيع اعتبار عصر الأمير فخر الدين بداية عصر تحول شامل فى تاريخ بلاد الشام ، حتى اذا ما تم القضاء عليه سنة ١٦٣٥ .



عادت الامور الى ما كانت عليه ، بل ازدادت أوضاع الجزء الغربي من بلاد الشام - المعروف باسم جبل لبنان - سوءا فوق سوء .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والعصور الحديثة أن الأولى استظلت بمظلة الايمان ، واعتبرت الدين الرابطة الاولى والاساسية في المجتمع ، بينما اخذت الثانية بمبدأ القوميات وحدثت نحرا ديمانيا في سياسة الدول . فان الدولة العثمانية ربطت نفسها منذ دخلت جيوشها الارض العربية بفكرة الخلافة ، وتمسكت بالعقيدة المتخذة منها وباطا تربط به العرب بالاتراك دون أن تعطى بالا أو أهمية لشعور القومية .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والحديثة أن الأولى لم تحترم حرية الفرد ، في حين حطمت العصور الحديثة هذا الحاجز ، وفتحت أمام الفرد أبواب الحرية الشخصية ليظهر ذاته ويعبر عن مواهبه على أوسع نطاق . فاننا نرجع الى تاريخ الشام بعد سنة ١٥١٦ ، فنجد المجتمع الشامي يعيش في نفس الاوضاع التي عرفت قبل هذه السنة ، من حيث انكماش شخصية الفرد وذوبانها في بوتقة الجماعة .

واذا كان من الفوارق بين العصور الوسطى والحديثة أن الأولى اتصفت بطابع المحافظة والرغبة عن التجديد ، والحرص على التمسك بالايديولوجيا الفكرية والاجتماعية الموروثة عن السلف، في حين تعبر العصور الحديثة عن انفتاح على الحياة ، ورغبة في الاستمتاع بمباهجها ، ونزعة نحو تحطيم كافة القيود التي تكبل حرية الناس وفكرهم ، واتجاه نحو اطلاق العنان للتجديد في كل شيء . فان الدولة العثمانية حرصت على رفض كل ما هو جديد والتمسك بكل ما هو عتيق ، وفرضت ستارا حديديا على حدودها وولاياتها ، حال دون تسرب المؤثرات الحديثة اليها .

وهكذا يبدو الفارق واضحا بين سنتي ٦٤٣ م ، ١٥١٦ ، فاذا صح

أن نتخذ الأولى بداية فعلية للتغيير جذري من المجتمع الشامي في العقيدة واللسان ، وما ارتبط بهذا وذاك من ظهور فلسفة جديدة للحياة ، وتحول في نظرة الناس الى الحياة ومشاكلها ، وتبدل في أسلوب تفكيرهم ومعيشتهم . . . فان سنة ١٥١٦ ليس لها حظ من هذه الاعتبارات ، وانما ظل المجتمع الشامي يعيش بعد هذه السنة طوال عدة قرون مثلما عاش قبلها - فكريا وعقائديا واجتماعيا - وكل ما في الأمر هو ما حدث من تغيير في الوضع السياسي للبلاد ، فحل حكام يتكلمون التركية مركزهم اسطنبول محل حكام آخرين يتكلمون التركية أيضا ، ولكن مركزهم كان في القاهرة .

ومادام الفارق بين عصر وآخر يتضح أساسا في مستوى الناس الفكري ، وفي نظرتهم الى الحياة وأسلوبهم في علاج مشاكلها ، فان جولة سريعة بين مصادر تاريخ الشام قبل الغزو العثماني ويغده توضيح لنا أن المجتمع الشامي عاش فكريا واجتماعيا في ظل الحكم العثماني في نفس المستوى الذي كان عليه قبل الغزو العثماني للبلاد سنة ١٥١٦ .

من ذلك أن مصادر تاريخ العصور الوسطى تفيض بالاشارات التي تدل على بساطة تفكير الناس وسهولة تقبلهم للخرافات . وتناقلم لما يحسبونه ظواهر هي من علامات الساعة : فهذه امرأة ولدت طفلا له رأس حيوان ، وهذه نبوءة بأن الساعة قد أزقت أو أوشكت ، وها هي السماء قد انشقت ذات ليلة وهبط منها جسم غريب ، أو هذا نجم شوهد يجرى بذنب طويل في السماء . . . . . ويزبطون بين هذه الظواهر وبين كثير من التنبؤات . . . (١) فاذا انتقلنا الى العصر العثماني ، وجدنا نفس المستوى من التفكير والعقلية سائدا حتى القرن الثامن عشر ، بل التاسع عشر . ويشير البديري أكثر من مرة الى أن السماء انشقت ذات ليلة « ونزل منها آفة عظيمة » (٢) أو الى طلوع نجم له ذنب « واستمر الى ما بعد العشاء » (٣) أو الى كسوف الشمس وما صاحب ذلك الكسوف من ظهور بعض كرامات أولياء الله الصالحين (٤) .

وإذا كان العرف قد جرى في مجتمع العصور الوسطى على الاهتمام المفرط بالاحتفال بتختين الولد ، فإذا كان المختن ابن الحاكم اقيم احتفال ضخم يستمر بضعة أيام ، يعم الفرح طوالها المدينة بأكملها ، ويشارك الأهالي بالزينة والمواكب ، ويختن أولاد الفقراء بالجملة مجاناً بعد ختان ابن الحاكم ، حتى تعيش البلدة بضعة أيام وكأنها في مهرجان ختان ٠٠٠ (٥) فان البديري يروي قرابة منتصف القرن الثامن عشر للميلاد كيف احتفل في سنة ١١٥٦ هـ (١٧٤٢ م) بختان ابن والي دمشق - سليمان باشا العظم - فاقيم حفل كبير استمر سبعة أيام ، جمع فيه سائر الملاعب وأرباب الغناء ، وزينب الاسواق كلها بالشموع والقناديل ، وختن أولاد الفقراء وغيرهم ممن أراد مجاناً ٠٠٠ أما على المستوى الشعبي ، فقد جرى العرف في العصور الوسطى عند عامة الناس بأن يحتفلوا بالختان احتفالاً كبيراً يدعون اليه سائر الأهل والاحباب والاصدقاء ٠ ولا بد للمدعوين في هذه المناسبة من تقديم النقوش لأهل الطفل ٠٠٠ (٦) ونفس هذه الأوضاع والعادات ظلت سائدة في العصر العثماني في المجتمع الشامي ، فكان يقام حفل كبير للختان ، ويقدم الأهل والاصدقاء الى صاحب الحفل النقوش من المال والسمن والأرز والغنم والقهوة (٧) وربما كانت القهوة هي الاضافة التي استجذت في ذلك العصر ٠

والمعروف أن مجتمع العصور الوسطى نظر دائماً الى الفلاحين نظرة احتقار حتى أن ابن خلدون اعتبر الفلاحة « معاش المستضعفين ، ويختص أهلها بالذلة » (٨) ٠ ومن يتأمل المجتمع الشامي في العصر العثماني يجده ينظر الى الفلاحين نفس النظرة ، حتى أنه عندما ورد ذكر طبقات هذا المجتمع وفئاته ، ورد ذكر الفلاحين في الذيل ، ولا يليهم في المجتمع سوى « المغاني والمومسات » (٩) ٠

وإذا كنا نسمع في مجتمع العصور الوسطى عن مكانة الطواشيية (م ٢٨ - تاريخ الاسلام)



والخصيان في القصور ونفوذهم في الدولة ، فان الأمر يستمر على ما هو عليه في المجتمع الشامي بعد الغزو العثماني في القرن السادس عشر للميلاد ، عندما نقرأ في مصادر ذلك العصر عن مكانة المرد والطواشية والخصيان - وربما استبدل اللفظ بالأغوات ومفرده آغا - فكانت لهم حرمة وافرة سواء داخل القصور أو في صفوف الانكشارية أو في مجتمع المدينة (١٠) .

ومن يتأمل المجتمع الشامي في العصور الوسطى يجده يتصف بالتمزق الطائفي الذي ساعدت عليه طبيعة البلاد ببقاعها وجبالها وسهولها . ولركان هذا المجتمع قد أخذ فعلاً ينتقل إلى دائرة العصور الحديثة بعد الغزو العثماني ، لرأينا هذه النعرة الطائفية تخف حدتها بعض الشيء في ظل ما تتصف به العصور الحديثة من مسحة قومية كفيلة بأن تذيب في بوتقتها الخلافات الدينية والمذهبية . ولكننا نلقى نظرة على المجتمع الشامي في ظل الحكم العثماني حتى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، فنجد الخصومات والمصادمات الطائفية وقد ازدادت حدة - وخاصة بين الدروز والمتأولة - أو بين الموارنة وغيرهم من طوائف المسلمين . وفي جميع الحالات كانت بلاد هذا الطرف أو ذاك تتعرض للنهب والتخريب والحرق ، فضلاً عن قتل الأبرياء وسفك دمائهم . من ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - ما جاء في حوادث سنة ١٧٥٩ م ( ١١٧٣ هـ ) من أنه هاجت المعادات بين طوائف جبل لبنان ، وشارت بسبب ذلك الحروب فيما بينهم ، حتى هرق بذلك كثير من الدماء ، وخربت أكثر القرى » (١١) .

وثمة ظاهرة نلاحظها على مجتمع العصور الوسطى ، هي مدى النشاط الواسع الهدام الذي قام به الاعراب - وهم الذين أطلق عليهم تجاروا وخطئا في المصادر المعاصرة اسم العرب - وكيف أنهم هددوا الفلاحين ، واغاروا على المدن ، وقطعوا الطريق على القوافل ، حتى قوافل الدجاج لم

تسلم من عبيثهم وشرهم . وكثيرا ما نسمع في مجياد تاريخ العصر - يروى  
الوسطى أن الأعراب كبسوا قافلة الحاج في طريقها إلى الحجاز - أو عند  
عودتها - فقتلوا الحجيج وسلبوهم أموالهم ومتاعهم ، وجردوهم حتى من  
ثيابهم ، وعاد من قدر لهم النجاة عراة في أسوأ حال (١٢) : ونفس هذا  
الوضع ظل قائما في العصر العثماني ، حيث بقي الأعراب يمثلون فئة من  
« الخوارج » على سلطان الدولة ، يهددون أهل الحضرة ، ويغيرون على المدن  
الامنة فضلا عن القوافل وخاصة قافلة الحجيج . وقد ذكر كل من المحبى  
والمرادى أكثر من إشارة إلى عدوان الأعراب وأهل البادية على الحجاج ،  
دون أن تقوى الدولة على ردعهم ، فخصصت رواتب ومقررات ثابتة لعنزة  
وبنى صخر لتقوم هاتان القبيلتان بتسفير الحاج وضمان سلامته . ومع ذلك  
لم يسلم الحجاج ، إذ « اطالت عنزة وبنى صخر أيديهما على الحجاج ...  
وحوادث البادية تتكرر في العقد الواحد مرة أو مرارا » (١٣) ويرد  
الحلبى في حوادث سنة ١٠٥٤ هـ « وكان في ذلك الحين رئيس العربان الأمير  
عساف يعيث في الأرض فسادا ، ويتسلط هو وعربائه على القرى بالسلب  
والنهب ، وكان قمع ثأثرته من الأمور المتعسرة على الدولة ... » (١٤) وفي  
حوادث سنة ١١٥٦ هـ يروى البديرى كيف أخذ « العرب » القافلة التي سافرت  
من دمشق إلى بغداد وبها هدية ثمينة ، كان والى الشام قد أرسلها إلى والى  
بغداد وكيف أن زعيم هؤلاء « العرب » الذى لقب بالخارجى - حاصر بعض  
المدن الكبرى . ثم يعود البديرى في حوادث سنة ١١٧١ هـ - أى في القرن  
الثامن عشر للميلاد - فيروى أنه « جاء خبر إلى الشام بأن الحج قد شلحه  
( العرب ) ونهبوه . ( والعرب ) سلبت النساء والرجال أموالهم وحوادثهم ،  
فضجت العالم ، وتياكت الخلق واظلت الشام ... » (١٥) واستمر دور البدو  
والأعراب التخريبى في بلاد الشام طوال العصر العثماني حتى بداية  
القرن التاسع عشر ، فنسمع في حوادث الصدام بين عبد الله باشا والجزائر  
في حماة سنة ١٨٠٣ م أن الهزيمة حلت بجند الجزائر ولم يخلص من عسكره



الا القليل • والذين سالموا هربوا « فشلحوهم العرب » كما نسمع عن منطقة غزة انها تعرضت لاعتقالات ( عرب ) الهادى سنة ١٨٠٩ م ، وعندما تعرضت لهم متسلم غزة محمد اغا « ظفرت ( العرب ) وهزموا عساكره ، وفر هربا ••• » (١٦) •

واذا كان المجتمع الشامى قد ضج فى عصر المماليك — وخاصة فى القرن الخامس عشر للميلاد — من عبث المماليك بسبب انفلات أمرهم ، وانحلال وضعهم ، وتعرضهم للاهالى بالقتل و النهب والمسلب • فان الوضع ظل على ما هو عليه لمدة عدة قرون بعد الغزو العثمانى للشام سنة ١٥١٦ م . وكل ما فى الأمر هو أن الانكشارية حلت محل المماليك كقوة تمثل الفساد فى المجتمع • ويروى البديرى فى حوادث سنة ١١٥٥ هـ ( ١٧٤٢ م ) كيف أن سليمان باشا العظم والى الشام أمر « بالتفتيش على المفسدين » فى دمشق من الانكشارية ، وطلب رؤساء الميدان — وهم الأغاوات — للحضور « فأبوا وارسلوا له يسألونه ما يريد » (١٧) وما أشبه ذلك الوضع بالبارحة عندما انحل أمر المماليك ، وكان السلطان — أو والى الشام — يستدعيهم فيتمنعون ، وبأمرهم فيعصون ، وينهاهم فلا يمثلون •

ومن الظواهر الواضحة فى عصر سلاطين المماليك ، تعرض الحياة الاقتصادية لهزات عنيفة ، من أسبابها جنوح السلاطين والولاة الى فرض ضرائب غير شرعية على التجار بين حين وآخر (١٨) • وربما لجأ السلطان الى مصادرة نصف أموال التجار أو ثلثها — مثلما حدث سنة ٨٠٣ هـ (١٩) • أو يقرض عليهم مبلغا معيناً يتعاونون فى جمعه ودفعه ، مثلما حدث سنة ٨٩٢ هـ (٢٠) • الى غير ذلك من الاجراءات التعسفية التى انكمشت مع زحف العصور الحديثة ، وما ظهر فيها من قواعد وقوانين ترتبط بالتمثيل السياسى ، والحقوق والواجبات وسن التشريعات لحماية أموال الناس والتجار من جشع الحكام • ولكن نظرة نلقياها على الأوضاع الاقتصادية فى



بلاد الشام فى ظل الحكم العثمانى. تثبت أن المجتمع الشامى استمر يعانى من نفس الامراض الاقتصادية التى عرفها قبل الغزو العثمانى للبلاد سنة ١٥١٦ \* من ذلك أن دارفيو قنصل فرنسا فى حلب يحكى كيف كانت تفرض الأموال بطريقة تعسفية - فى أواخر القرن السابع عشر للميلاد - على التجار وأصحاب الحرف \* وفى هذه الحالة يقوم شيخ البطائفة أو أهل الحرفة بتقسيم المبلغ الواجب دفعه على أفراد طائفته وتحصيله منهم وتسليمه للحكومة (٢١) : كذلك جاء فى حوادث سنة ١٠٥٧ هـ أن أحمد باشا الدباغ والى حلب « طرح على التجار ضرائب \* \* \* فاشتد الأذى على الرعية فى زمنه » (٢٢) \* بل لقد وصف أحد ولاة حلب العثمانيين فى أوائل القرن التاسع عشر للميلاد (١٨١١م = ١٢٢٧ هـ) - وهو جبار زادة - جلال الدين باشا - بأنه كان مثبلاً فى المصادرات \* وأنه كان يقتل من يابى إعطاء المال (٢٣) « حتى بلغ به الأمر أنه عين اثنين يتجسسان أخبار الناس الذين تجب مصابرتهم ، فيأتى بهم ويزج بهم فى السجن ، ويطوق أعناقهم بسلاسل فيها شوك ، ويطالب كل واحد بما قرر عليه « وهو جزم أو جرمان ، والجزم أربعون كيساً \* والكيس خمسمائة قرش ، فمن لم يدفع الجرم فى ثلاثة أيام يخنق ويرمى تجاه باب القلعة ، وكلما خنقوا واحداً اطلقوا مدفعاً ، فكان يعلم عدد المخنوقين فى الليلة الواحدة من عدد المدافع ١ » \* فهل يوصف مثل هذا المجتمع بأنه تخطى حواجز العصور الوسطى الى العصور الحديثة ؟ (٢٤) وها هو سليمان باشا العظم والى الشام يموت سنة ١١٥٦ هـ (١٧٤٣ م) ، فيرسل السلطان رسولا للكشف عن ثرواته وأمواله وتحصيلها ، ولا يزال هذا الرسول - عن طريق التهديد حيناً والتعذيب أحياناً - حتى يستخرج المال المطلوب ، وفى سبيل ذلك « جوع النساء والرجال والبهائم والأطفال ، حتى أجمع هذا المال من أصحاب المعيال ، ولم يراقب الله ذاك الجلال » (٢٥) \*

ومن أسباب الخلل الاقتصادى الذى كانت تتعرض له الحياة الاقتصادية

فى المعبرون الواسطى ، «والذى كان يبدو واضحا فى اضطراب الاسس وارتفاع المقايض فى الاسفار» ، احتكار الحكام اصنافا معينة من المتاجر ، أو تلاعبهم ، وسبك عملات جديدة لا تمثل قيمتها الشرائية الحقيقية (٢٦) ، فضلا عن تلاعب التجار وخرنهم البضائع وخاصة المواد الثمينة كالغلال والسفن . . . الأمر الذى جعل المؤرخين فى حوليات العصور الوسطى يحرصون بين حين وآخر على ذكر اسعار الحاجيات الأساسية ، ويحاولون من اختفائها أو ارتفاع اثمانها ، ويسألون الله اللطيف بعباده ، وهذه الأوضاع لم تتغير أو تتبدل فى بلاد الشام طوال العصر العثمانى ، والى استمر الناس يعتبرونها شيئا عاديا لا غرابة فيه ، مثلما كان اجدادهم فى عصور سلاطين المماليك ينظرون اليها . . . ففى سنة ١٢٠٥ هـ اخذ محمد بايشار الى حلب ، يضرب السكة المغشوشة لنفسه ، فأولج ذلك اكسادا فى سوق التجارة ، وفسادا فى معاملات الناس ، (٢٧) . والبديرى يحرص فى حولياته بصورة منتظمة على ذكر اسعار الحاجيات الأساسية ، متبرما من الغلاء المفاجئ فى بعض السنوات ، وهو غلاء لا يوجد ما يبرزه سوى اهمال الحكام ، «حتى» ضار الباعون يبيعون بما ارادوا ( سنة ١١٥٥ هـ ) ، أما التسعيرة التى كان يعلنها الحكام أحيانا فكانت ضربة من الشكليات غير مطبقة من الناحية العملية « وهذا أمر التسعير لا يستقيم على الخصوص فى الشام » ، وذلك بسبب جشع المتفعين ، حتى أن « الخزائن لما بقيت للفقراء فمضت ، وما بقيت لاهل الخزائن ، أفقد عبر عنهم البديرى عندما قال : « . . . والخزن لا يوجد ، والحكام يخرنن » ، واهل البلد يقطعون كفعلهم ! والى الله المصير » (٢٨) .

وإذا كان الإقطاع يرتبط بمعناه الضخم الواسع بالعصور الوسطى بالذات ، عندما اكتسب صفة النظام الذى الخصائص المجدودة ، وأصبح بمثابة النظام الاجتماعى والاقتصادى والسياسى والحربى السائد فى كثير من بلاد العالم فى الشرق والغرب متوالا . . . فإن المجتمع العثمانى بالذات



كان من أبرز المجتمعات الإسلامية التي ضار للنظام الاقطاعي فيها نجيبون  
راسخة (٣٠) \* ولعل من أبرز معالم التقلد من العصور الوسطى الى العصور  
الحديثة انكماش النظام الاقطاعي وتقويض دعائمه ، حيث ان المجتمع الحديث  
له مفاهيمه وتصوراته ونظمه التي تتعارض تماما مع اتجاهات النظام  
الاقطاعي وحضائنه \* ولا أدل على أن الغزو العثماني لا يمثل نقلة في  
تاريخ بلاد الشام من العصور الوسطى الى العصور الحديثة من أن العثمانيين  
لم يفعلوا شيئا لتغيير الأوضاع الاقطاعية التي عرفتها بلاد الشام في العصور  
الوسطى ، وذلك لسبب بسيط هو أن عقلية العثمانيين أنفسهم لاتعدو أن تكون  
عقلية رعوية عشائرية شبه اقطاعية \* وهكذا ظل الوضع الاقطاعي متغلجا على  
بلاد الشام حتى القرن التاسع عشر للميلاد ، فيصف أحد الباحثين المجتمع  
الشامي في أوائل ذلك القرن قائلا : « أوغل أرباب الاقطاعات في الظلم \*  
فقلم الجزار من اظافرهم ليسبقوا وحده بالظلم والقتل \* \* \* فلما هلك عادت  
الحالة الأولى الى سابق تعاستها من ظلم المستضعفين والفلاحين » (٣١) \*

وحتى القرن التاسع عشر ، ظل الحكم العثماني في بلاد الشام يقوم  
على أسس اقطاعية اشبه بتلك اللامر كزية التي عرفها النظام الاقطاعي في  
العصور الوسطى ، أي أنها كانت « حكومة أمراء ومشايخ يقوم كل منهم بحكم  
منطقته ، فكان مشايخ أبو غوش أو البراغنة يحكمون بني مالك وبني حسن  
وبني زيد وبني مرة وبني سالم \* \* \* فاذا اختلف اثنان كانا يتقاضيان عند  
الشيخ ويقبلون حكمة لامحالة \* ومن خالف عادات البلاد أو اخل بتقاليدهم  
يسجن في سجنهم . وكان الشيخ أو الأمير يجنى الضرائب ويقدم المقطوع عليه  
إلى ( العثماني ) ، ويأخذ الزيادة ، وإذا حدثت فتنة بـ أو خيف من قرعها  
تـ كان يطلب إلى المعاونة من أمراء منطقته فيخرجون بأنفسهم ، ونحن وراء  
رجالهم وفرسائهم وكثيرا ما كان يستبد هؤلاء المشايخ بالفلاحين ابتغاء مرضاة



الامراء والولاة ، فآدى هذا النظام الى انتشار الفوضى واختلال الأمن وسبب للحكومة خسائرنا كبيرا فى الأموال والرجال ٠٠٠ » ومع اعترافنا بقيام بعض الحركات الاصلاحية فى قلب الدولة العثمانية ٠ او ظهور بعض الصنادور المصلحين ، فاننا نشك فى أن يكون أثر مثل هذه الحركات قد وصل الى بلاد الشام وغيرها من الاطراف بالدرجة التى تغير من الواقع المرير (٣٢) ٠

وهناك ظاهرة نلاحظها واضحة فى مجتمع العصور الوسطى ، ترتبط بطبيعة عصور الايمان وفلسفة الناس للحياة ٠٠٠ هى اعتقاد الناس عندما يحل بهم بلاء او يتعرضون لكارثة سياسية او اقتصادية او اجتماعية أن ذلك ليس الا عقوبة الهية أنزلها الله بهم بسبب فساد ضمائر العباد وانحراف الاخلاق ، وعدم التمسك بمبادئ الدين وقواعد الاخلاق ٠٠٠ وأنه لا سبيل للخلاص من هذه الشدة التى ألمت بهم وكشف الغمة التى حلت بهم لا الرجوع الى الله واعلان التوبة اليه ، والقضاء على المفاسد التى استشرت فى مجتمعهم ٠ وهكذا يرتفع صوت بنادى بالعودة الى طريق الله ، فتراق الخمور ، وتطارد العاهرات ، ويكثر الناس من التضرع الى الله فى الجوامع عسى أن يغير ما بهم بعدما غيروا ما بأنفسهم (٣٣) ٠ وهذا الاسلوب الذى طبقته العصور الوسطى فى علاج المشاكل ومواجهة الكوارث ، هو نفسه الذى لم يعرف المجتمع الشامى غيره فى العصر العثمانى ٠ ومن ذلك ما يرويه البديرى فى حوادث سنة ١١٥٧ هـ من قيام حملة فى دمشق ضد المومسات ، وكيف أن القاضى والوالى « أرسلوا مناديا ينادى فى البلد أن كل من رأى بنتا من بنات الخطا والهوى فليقتلها اودمها مهدور » ٠

وكان البديرى ينتظر أن يكون هذا الاجراء هو الحل المثالى للمتعاب التى حلت بالناس نتيجة لانتشار الطاعون والغلاء بالاسعار ٠ ولكنه يعجب من أنه رغم كل هذه الاجراءات لم تنكشف الغمة « ومع ذلك فالطاعون مخيم فى

الشام وضواحيها ، مع الغلاء ووقوف الاسعار .

واذا كان أهم ما يميز العصور الحديثة عن الوسطى هو الأخذ بمبدأ سيادة القانون ، بحيث لا تطلق يد الحاكم في التسلط على حريات الرعايا وأجسادهم دون سند قانوني ، فأننا نرى هذا المبدأ لا أثر له في العصور العثمانى ، حيث ظلت أساليب العصور الوسطى حتى القرنين التاسع عشر والعشرين هي المطبقة من حيث تسلط الحكام تسلطا مطلقا على أرواح رعاياهم وأجسادهم وحرياتهم . وبصرف النظر عما أتاه جند السلطان سليم أثناء غزوهم بلاد الشام من اعتداء على الأهالى الامنيين وانتهاك للأعراض وتخريب للبيوت والمزارع ، فان الفوضى استمرت بعد ذلك فى بلاد الشام « حتى قويت شوكة المتغلبين وأرباب النفوذ فى المدن والقرى والسهول والجبال ، واصبحت البلاد بلا راع » . وفى أوائل القرن السابع عشر نسمع عن « كيوان أجيد كبار الاجناد فى دمشق ، ينزع الى التعدى ولاشكيمة ترد جماجة ، ولا وازع يكف من غربة ، فأخذ الناس بالتهمة . وتطاول الى اخذ املاكهم حتى استولى على أكثر بساكنى الريف والمزة من ضواحي دمشق وضم بعضها الى بعض . وكان اذا أخذ حصته فى مكان احتال على الشركاء فيه يأخذ حصصهم طوعا أو كرها . وكان نواب محكمة الباب واعيان شهودها يساعدونه على عدوانه حتى أهلك الحرث والنسل . » (٣٤) .

وعندما أرسل السلطان محمود الأول موظفا الى دمشق سنة ١١٥٧ هـ ( ١٧٤٤ م ) لاستخراج أموال سليمان باشا بعد أن توفى ، زوده بأمر سلطاني صريح أو خط شريف — بأن يفعل ما يشاء من تعذيب وقتل وحبس (٢٥) . والمعروف أن العصور الحديثة جنحت تدريجيا نحو أساليب فى العقوبة فيها قدر من الرحمة بالانسان واحترام آدميته ، والبعد عن التطرف ، وبذئ أساليب التصفية الجسدية، التى عرفتها العصور الوسطى . ولكننا حتى أواخر العصور



العثماني نجد أساليب التعذيب الوحشية المطبقة في عصر سلاطين المماليك هي نفسها التي حرص العثمانيون على استخدامها . ومن هذه الأساليب - على سبيل المثال لا الحصر - عقوبة التسمير ، وهي عقوبة شائعة في العصور الوسطى ، تقتضى تعرية المحكوم عليه من الثياب ، ثم يربط إلى خشبتين على شكل صليب ، وتدق أعضاؤه في الخشب بواسطة مشامير غلاظ تنفذ في بدنه . وغالبا ماتكون هذه العقوبة مصحوبة بتشهير الشخص ، أى طرحة على ظهر جمل وهو بالصورة السابقة ، والطواف به في المدينة ، ومن حوله المغاني تزفه بالطبول ، والاجراس تدق من حوله لتجذب الناس لرؤيته ، ولذا عرفت هذه العملية بالتشهير والتجريس . وفي نهاية المطاف يضرب أمام الناس ، وقد يوسط أى يقطع جسده من وسطه الى نصفين (٣٦) . وتفسى هذه العقوبات تمسك بها العثمانيون وطبقوها في بلاد الشام وفي غير بلاد الشام من من ولاياتهم ، فيحكى البديري عن التسمير (٣٧) . كما يحكى عن التشهير والتجريس فيروى أن حوادث سنة ١١٦٢ هـ كيف أنهم في دمشق «جروا» (٣٨) ثلاثة أشخاص ودوزوهم في كل البلد مسخمين الوجوه (٣٩) . إن أكبين على حمير بالقلوب ، كذلك تسمع على عهد السلطان محمد الرابع في القرن السابع عشر أن الوالى العثماني في حماه كان اذا غضب على رجل وضعه على الخازوق ، واذا غضب على امرأة وضعها في خيش مع شئ من الكلس والقاما في العاصي (٤٠) .

وهذه العقوبات هي نفسها التي كانت مستخدمة في عصر سلاطين المماليك عندما كان الشائع « غرس خازوق بالارض لرفع المذنب على قمته » (٤١) وهكذا لم يحدث في العصر العثماني تغيير في افق الناس وأسلوب الحكم وعقلية المعاصرين يجعلهم يغيرون من الأوساخ التي ارتبطت بقرون سابقة .

وإذا كان أصحاب الحرف في العصور الوسطى قد نظموا أنفسهم



على أساس طائفتي بلعيت كون أصحاب كل حرفة طائفة لها شيخها الذي يرأسهم ويفض مشاكلهم ، ويرجعون اليه في كل ما يهمهم ، لا سيما الوساطة فيما بينهم وبين الحكومة ، وكانوا لا يسمحون لأى فرد جديد بدخول حرفتهم والانتماء اليهم إلا بشروط خاصة أو أن يكون من أبائهم وذلك حتى لا ينفستهم من ناحية ، وحرصا على مستوى الحرفة من ناحية أخرى . . . (٤٢) فإن البديري يشير في حوادث سنة ١١٦٥ هـ (١٧٥١ م) الى وفاة ثلاثة من مشايخ الحرف في دمشق ، هم شيخ الحلوانية ، وشيخ الخلاقين ، وشيخ القواقجية . . . مما يدل على أن تنظيم المجتمع الشامي في العصر العثماني ظل يقوم على نفس الاسس التي عرفها في العصور الوسطى . . .

يضاف الى هذا كله ، ان السيطرة العثمانية على بلاد الشام لم تحدث أثرا ذا بال في البناء الاجتماعي والتكوين العنصري ، فلم نسمع عن الاثراك العثمانيين أنهم نزحوا بأعداد كبيرة واستقروا وسط المجتمع الشامي ليؤثروا فيه ، وإذا كان بعض الافراد والعائلات قد استوطنوا الأرض العربية ، فإن تأثيرهم الحضاري والاجتماعي كان ضعيفا ، ربما لا يتعدى بعض الالفاظ التركية ومعظمها يرتبط بأجهزة الحكم والجيش والادارة — التي تسربت الى المجتمع . ولعل السبب في هذا هو أن التأثير الحضاري ينتقل غالبا من أعلا الى أسفل وليس العكس ، وأن الافراد أو الجماعات المتخلفة حضاريا هي المولعة دائما بمحاكاة الأرقى منها ، فإذا كان المغلوب على أمره أرقى حضارة ، فإن تأثيره لا يتعدى اقتباس بعض الأوضاع والالفاظ التي تمكنه من انجاز معاملاته مع حكامه المتخلفين عنه حضاريا ومهما يقل . . . في ضعف الوطن العربي سياسيا وعسكريا عندما غزاه العثمانيون ، فقد كانت أرضه تشهد آثار حضارة عريقة ومجتمع زاسخ . . . وامتدت جذور هذا وذلك من الاصول الحضارية لتترك بصماتها واضحة في سلوك البشر وفكرهم وأسلوبهم الاجتماعي وتقاليدهم المذهبية وفلسفتهم

الحياة : • وهى اوضاع تعبر عن اسمى ما بلغه المجتمع البشرى من تقدم  
فى العصور الوسطى •

ولا ادل على أن العثمانيين عندما دخلوا الارض العربية فى أوائل  
القرن السادس عشر لم يكن لديهم ما يعطونه فى المجال الحضارى ، وأن  
دورهم الحضارى فى الارض العربية اقتصر على الاخذ دون العطاء ، مما  
ورد فى المصادر المعاصرة من اشارات عابرة نسوق بعضها على سبيل المثال  
لا الحصر • من ذلك أن السلطان سليم عندما رأى رقى الصناعة وانتاج  
الفنى فى الارض العربية فانه حرص على جمع اصحاب الحرف والصناعات  
وارسل بهم عاصمته اسطنبول لأنه ادرك أن بلاده تفتقر الى هذا السمو  
الحضارى • ويروى المؤرخ ابن اياس أن السلطان سليم عندما دخل  
حماما فى مصر ليستحم « اعجبته الحمام وشكرها • • (٤٣) وأنه عندما  
شاهد خيال الظل « انشرح السلطان سليم لذلك ، وانعم على المخايل  
بثمانين ديناراً ، وخلع عليه فقطاً اذا مذهباً ، وقل له : اذا سافرنا الى  
اسطنبول امض معنا حتى يتفرج ابنى على ذلك • • (٤٤) •

وزاد من سوء طالع العصر العثمانى فى الوطن العربى انه جاء مصحوباً  
بتدهور النشاط الاقتصادى — ليس بسبب سوء الادارة والتطرف فى  
الاستغلال فحسب — بل ايضا بسبب ما اصاب طرق التجارة التقليدية  
بين الشرق والغرب من تغييرات مع بداية القرن السادس عشر للميلاد ،  
نتيجة لاكتشاف طريق رأس الرجاء الصالح • ويشير فولنى — الذى  
زار حلب فى اواخر القرن الثامن عشر للميلاد — الى الخراب والتدهور  
الذى اصاب البلاد فى ذلك الدور (٤٥) • ومن الواضح انه فى ظل اوضاع  
اقتصادية متدهورة لا يمكن أن يتوافر نشاط حضارى مرموق •

ومكثراً يبدو أن سنة ١٥١٦ بالنسبة لتاريخ الشام ليس لها من



الاهمية اكثر من قيام سلطة حاكمة محل سلطة اخرى ، وفيما عدا ذلك فانه لم يحدث تغيير فى اوضاع البلاد الاجتماعية ، ومستوى الناس الفكرى ، وتقييمهم للحياة وأوضاعها ، يجعل من هذه السنة نهاية لعصر وبداية لعصر آخر .

وكان من الممكن أن يكون الغزو العثمانى لبلاد الشام وغير بلاد الشام من الأرض العربية - بداية لعصور جديدة . لو أن الدولة العثمانية فتحت اعينها - عاجلا أو آجلا - على التطورات التى ألت عندئذ بالاجتمع الغربى الاوروبى ، وهو المجتمع الذى أخذ ينفذ عن نفسه غبار العصور الوسطى ، ويغير نظرتة الى الحياة وفلسفته لها ، ويحطم الحواجز التى وضعتها ، لينطلق سريعا على طريق نهضة شاملة فكرية اجتماعية اقتصادية وسياسية . ولكن الدولة العثمانية لم تكتف بأن تصم أذنيها وتغمض عينيها عما كان يجرى فى الغرب الاوروبى من نهضة وتطور ، وإنما وضعت حاجزا منيعا للحيولة دون وصول تيار هذه النهضة الى اراضيها وولاياتها ، وفرضت ستارا حديديا جعلها تعيش فى وضع متخلف خطير ، لم تظهر آثاره الا عندما استسلم الراعى - ممثلا فى السلطان العثمانى - للنوم العميق ، ودب الوهن والانهلال فى جسم كنب الحراسة ممثلا فى الانكشارية والجيش العثمانى ، واعترت الماشبية ممثلة فى رعايا الدولة من اهالى الولايات - حالة من الانهاك والخور نتيجة لاستنزاف مواردها وتجميد طاقاتها وكبت مشاعرها وأحاسيسها طوال بضعة قرون . . . . . وعندئذ انطلق الذئب المتربص - ممثلا فى الاستعمار الغربى الحديث - ينهش فى الاغنام ويمزق اشلاءها ويقطع اوصالها . .

ولكن اذا كانت سنة ١٥١٦ فى نظرنا غير صالحة لأن تكون بداية لتاريخ الشام فى العصور الحديثة ، فهل نستطيع أن نعثر على سنة اخرى اكثر



تعبيرا - بالنسبة لتاريخ الشام - عن النقلة من مرحلة التاريخ البسيط الى مرحلة التاريخ الحديث ؟ هنا يتبغى أن نؤكد الحقيقة القائلة بأن اختيار سنة بعينها لا يمكن أن يكون مقياسا سليما لنهاية عصور بكافة أوضاعها الحضارية ، وبداية عصور أخرى تحمل عقلية جديدة وفكرا جديدا وفلسفة جديدة للحياة . فالتاريخ مستمر استمرار الحياة البشرية ، والتاريخ ليس إلا حلقات متداخلة بعضها في بعض ، لا يمكن أن ننزع ذاتها عما قبلها أو مما بعدها من حلقات . أن الانتقال من عصور الى أخرى لا يتم فجأة بين سنة وأخرى أو حتى بين قرن وآخر ، لأنه إذا كان الفارق بين عصور وأخرى يكمن أساسا - مثلما أوضحنا - في عقلية الناس ونظرتهم الى الحياة وفلسفتهم لها . . . فأننا لانتظر أن يتم هذا كله في مدى عام أو جيل من الاجيال . ومرة أخرى نؤكد ان التغييرات الفكرية والاجتماعية لا تتم في التاريخ بنفس السرعة التي تتم بها التغييرات السياسية ، لأن الانسان بطبعه أكثر تمسكا بما يرثه عن آباءه وأجداده من آراء وافكار وعادات وأسلوب معين في الحياة والمعيشة ، ولا يستطيع أن يتخلى عن هذا التراث في سرعة وسهولة . ولذا نجد أن عملية الانتقال من عصور الى أخرى تتم تدريجيا وبصورة بطيئة جدا ، وقد تستغرق مرحلة الانتقال بضعة قرون . وكل ما يستطيع المؤرخون أن يفعلوه في هذه الحالة البسيطة البحث ، وتحديد العصور ، هو اختيار سنة مناسبة - ذات أهمية بارزة - في مرحلة الانتقال ، لاتخاذها رمزا شكليا - لأحقيقا - لنهاية عصور وبداية عصور أخرى .

وفي ضوء هذه الاعتبارات علينا أن نفتش عن سنة أخيرة لها أهميتها في تاريخ الشام ، تكون أكثر تعبيرا كعلامة مميزة يبدأ منها المؤرخون التمهيد لتاريخ بلاد الشام في العصور الحديثة . أن المؤرخ المنصف لا يستطيع أن يجد هذه العلامة الا مع بداية القرن التاسع عشر الميلادي . حقيقة أن

السنوات الختامية في القرن الثامن عشر شهدت حملة بونابرت على جنوب الشام ، ولكن طبيعة هذه الحملة والظروف التي احاطت بها ، وفشلها السريع جعلها عديمة الأثر في المجتمع الشامي ، حتى لقد عبر بعض الباحثين عنها بأنها « مرت كالسحابة وبأنه بعد ان انسحب الفرنسيون إلى مصر ، فان الاحوال في بلاد الشام « بقيت بحالها » (٤٩) .

وإذا أردنا أن نتخذ سنة بعينها لتكون مدخلا لتاريخ بلاد الشام في العصور الحديثة ، فاننا نرى أن تكون هذه السنة هي سنة ١٨٣١ م التي شهدت حملة ابراهيم باشا على الشام . ولا تعذينا هنا الانتصارات الحربية التي حققها ابراهيم باشا على الجيوش العثمانية ، وما كان من استيلائه على دمشق ثم تقويضه الجيش العثماني عند حمص ، واستيلائه على حلب ، ثم توغله في قلب الاناضول حتى بورصة (٤٧) . وانما الذي يعنينا هي اللمسات الجديدة التي اجراها ابراهيم باشا على بلاد الشام ، والتي تركت أثرا يسترعى الانتباه بالنسبة للمجتمع الشامي والاخذ بيده ، ليطل على آفاق جديدة أكثر ارتباطا بالعصور الحديثة منها بالعصور الوسطى .

ولعله يكفي ابراهيم باشا أنه حاول جادا كسر شوكة العصبية المحلية والنعرات الطائفية ، وان يضع حدا للمصادمات بين مختلف الطوائف في ظل اطار من الأمن والاستقرار ، فأخضع ، عن طريق حليفه الامير بشير - الصفديين الذين اعلنوا العصيان سنة ١٨٣٣ ، ونهبوا أموال اليهود ، وانتهى الأمر بالقبض على معظم النهاية وردت إلى اليهود أموالهم . وعندما ثار أهل طرابلس والنصيرية ، تم اخضاعهم بنفس الصورة ، فأمر ابراهيم باشا الأمير بشير أن يرسل ابنه لاختضاعهم ، ومازال بهم حتى تم ذلك . أما البدو والاعراب الذين اعلنوا العصيان في الصيف سنة ١٨٣٦ فقد تم اخضاعهم هم الآخرون . هذا إلى أن ابراهيم باشا قام بمحاولات



جادة لجمع السلاح من الدروز ومن النصارى فى دير القمصر ، وكان ذلك الاجراء يستهدف الحد من الصدام الطائفى المسلح من ناحية ، وتثبيت الأمن والاستقرار من ناحية اخرى .

نعم ، حسب تلك الفترة انها شتهت انشاء ديوان مشورة لأول مرة فى الشام ، يشترك فى رئاسته أعضاء يمثلون الديانات السماوية الثلاث (٤٨) ، كما شهدت لأول مرة محاولة لتجنيد بعض أبناء الشام فى جيش نظامى ، وفى سنة ١٨٣٤ طلب ابراهيم باشا ألفا وستمائة من الدروز ليجعل منهم فرقة نظامية فى جيشه ، ولما اعتذر الدروز بأنه ليس لديهم هذا العدد ، اختصر الى النصف ، ومهما يقل عن هدف ابراهيم باشا من هذا الاجراء ، ومدى نجاحه فى تلك المرحلة فالذى يعنينا مبدأ تطبيق الفكرة ، ان لا يخفى ان تجنيد عد من أبناء البلاد اجباريا فى جيش نظامى كفيل مع الوقت بأن يغير افكار الناس ويعدل من سلوكهم القتالى ، ويجعل ولاءهم للحكومة وليس للطائفة التى ينتمون اليها ، فضلا عن غرس مبادئ الطاعة والنظام والولاء فى نفوسهم ، واعدادهم للقتال من أجل هدف اكبر من مجرد الرغبة فى السلب والنهب أو اشباع نزعة عصبية طائفية .

هذا الى أن دخول ابراهيم باشا الى الشام على رأس جيشه ، أتاح فرصة لأهل الشام - لأول مرة منذ بضعة قرون - لرؤية جيش نظامى ، حديث التنظيم والتسلح يسوده الانضباط وحسن الهيئة ، ويتحلى بالنظام والطاعة ، أبعد ما يكون عن النهب والسلب والاعتداء على الاهالى . . وكان ذلك فى وقت لاتزال صورة الانكشارية ماثلة أمام أعين المعاصرين ، ليقارنوا بين ما يجب أن يكون عليه الجيش ورجاله من انضباط وطاعة وبسالة ، وبين ما كان عليه رجال الحاميات العثمانية من فوضى وسبوء نظام ورغبة فى العبث بمصالح الاهالى وأموالهم ، بل أرواحهم .

وفى سنة ١٨٣٧ . التمس الامير بشير من محمد على قبول بعض



تلاميذ من بلاده يتعلمون بمدرسة الطب التي أنشئت بمصر ، فأجابته محمد على الى ذلك وأرسل الأمير بشير ثلاثة شبان ومملوكه سليمان ، وواصلوا تعليمهم في مصر حتى اتموه ، وصاروا اطباء مرموقين . وفى هذا الاجراء نرى بشائر الانفتاح على نوع جديد من الفكر واسلوب حديث من التعليم ، لأن مدرسة الطب التي أنشأها محمد على في القاهرة والتي أشرف على ادارتها ووضع لائحتها ومناهجها ونظامها اساتذة فرنسيون — على رأسهم كلوت بك — تمثل نوعا جديدا من التعليم الحديث أبعد ما يكون عن المستوى والاسلوب الذى عرفته العصور السابقة حتى ذلك الوقت ، وهو اسلوب يرتبط بالعصور الوسطى ومستواها الفكرى ونظرتها الى الحياة . ويكفى أن يعيش عدد التلاميذ بضع سنين في ذلك الجو الاجتماعى والعلمى الجديد حتى يعرفوا أن العالم اوسع بكثير من الدائرة الضيقة التي حرصت الدولة العثمانية على حبس المجتمع العربى داخلها ، وأن هناك اسلوبا للحياة ومنهجيا للعلم الحديث يفوق بكثير ما تعرفه دنيا الشام الحديثة داخل سياج الادارة العثمانية . . . وبعد ذلك يعودون الى بلادهم ليكونوا — مع قلة عددهم — دواء فكر جديد ، ودعاة حياة جديدة . حقيقة أننا نسمع عن بعض المدارس التي أسسها الموارنة في القرن التاسع عشر بل في اواخر القرن الثامن عشر (٤٩) ، ولكن لا يخفى علينا أن هذه المدارس كانت قبل أى اعتبار آخر — طائفية ، تمثل دوائر مغلقة على ابناء طائفة بعينها ، وتستهدف هدفا طائفيا بعيد المدى ، فحصرت فكرها داخل حلقة لاهوتية في المقام الاول ، مما جعل الغالبية الكبرى من خريجيهما أداة للفرقة ومعولا للتعصب الدينى — بل المذهبى — ضد الطوائف الاخرى في بلاد الشام ، وما أكثرها . لذلك فانه مهما يقل في أمر هذه المدارس ، فاننا نرى انها لا تختلف كثيرا في ضيق افقها ، وقصر نظرها ، والشبهات التي تحيط بأهدافها ، عن المدارس الديرية في العصور ( م ٢٩ — تاريخ الاسلام )

الوسطى ، أو عن المدارس الارسمالية التنصيرية التى زرعها الاستعمار فى كثير من انحاء افريقية وآسيا فى العصور الحديثة • وبعبارة أخرى فإن المدارس الطائفية لم تشكل فى مرحلة نشأتها قوة من قوى العصور الحديثة ، ولا اتجاها نحو التغيير على طريق القومية الحديثة • ومثل ذلك يقال عن الجامعة الامريكية فى بيروت التى نشأت سنة ١٨٦٦ فى صورة مدرسة تنصيرية لم يتجاوز عدد تلاميذها الخمسين ، ثم انتعشت وتطورت ، بفضل الاعانات الوفيرة التى كانت — وما زالت — تردها من « المحسنين الامريكيين الاثرياء محبى العلم ! » وينسحب هذا القول أيضا على الجامعة اليسوعية التى قامت سنة ١٨٧٥ « بفضل جهود مؤسسيها الرهبان » بمساعدة فرنسا المالية وغير المالية (٥٠) .

وأخيرا، فإن ثمة إشارة فى المصادر قد لا يدرك كثيرون دلالتها الاجتماعية وما تنطوى عليه من معان على طريق التغيير • ذلك أن ابراهيم باشا أمر سنة ١٨٣٨ أولاد الأمير بشير « أن يطرحوا العمائم فطرحوها ، واقتدى بهم بعض أقاربهم وغيرهم كثيرون ، الى أن انتسخ هذا الزي ٠٠٠ » (٥١) • ان دلالة هذا الاجراء لا تكمن فى أنه مجرد نبذ زي معين واستبداله بزي آخر يبدو أكثر تقدما عنه ، وإنما المغزى أعمق من هذا بكثير • ارتبط الزي دائما على مر عصور التاريخ ارتباطا مباشرا بروح العصر ، وطبيعية المجتمع ، وفكر الناس • هذا فضلا عن أن الزي يحدد مكانة الفرد فى المجتمع ، وربما أسلوبه فى الحياة ووظيفته • ولا أكون مبالغا اذا قلت أننا عندما نرى اليوم فى مدينة عربية كبرى — مثل دمشق — ثلاثة أفراد ، أحدهم يضع عمامة فوق رأسه ، والثانى يضع طربوشا ، والثالث يسير عارى الرأس مرجل الشعر ، فإن أول انطباع يتبادر الى ذهن المفكر الناضج هو أنهم يمثلون ثلاثة أجيال متعاقبة ، وأن لكل منهم نظرة الى الحياة قد تتباعد و تختلف عن نظرة كل من زميليه فى بعض الجوانب ، وان لكل منهم أسلوبه الخاص فى حياته وفكره الذى يختلف

عن فكر زميليه . ومن هذا المنطلق فهو يحافظ على زيه ويحرص على عدم تغييره ، نعم ، لابد وأن يكون بينهم جميعا قدر من التوافق بوصفهم يعيشون فى مجتمع واحد وفى عصر واحد وفى ظل قدر من الظروف المتشابهة ، ولكن لابد وأن يكون بينهم أيضا قدر من التباين فى تقييم الحياة وفلمفتها . ولذا فاننا نرى أن هذه المبادرة من ابراهيم باشا بطرح العمائم ، وسريان ذلك حتى « انتسخ هذا الزى » تعبر عن اتجاه أشد عمقا مما يتصور البعض على طريق التحول من عصور وسطى الى عصور أخرى حديثة .

وهكذا فان سنة ١٨٣١ التى شهدت دخول ابراهيم باشا على رأس جيشه بلاد الشام - يحمل عقلا جديدا ، وفكرا جديدا ، وأسلوبا جديدا ، واتجاها جديدا فى الحياة ، وليس فى الحكم والحرب فحسب - ٠٠٠ هذه السنة تستحق منا وقفة خاصة ، اذا أردنا أن نعثر على علامة واضحة نتخذها مدخلا لتاريخ الشام الحديث . نعم ، قد يقال أن بلاد الشام لم تظل تحت نفوذ محمد على الانحوا من تسع سنوات ، وأن تخوف الدول الأوروبية من تضخم قوة محمد على - وخاصة بعد الانتصارات التى حققها الجيش المصرى بقيادة ابراهيم باشا فى قونية ونصيبين سنة ١٨٣٩ من ناحية ، وذهاب القوى الأوروبية الى الدولة العثمانية بعين متطلعة الى اقتسام ارث الرجل المريض من ناحية أخرى ٠٠٠ - كل ذلك أدى الى حوادث سنة ١٨٤٠ ، ثم الى فرمان سنة ١٨٤١ الذى حدد دائرة نفوذ محمد على بمصر ، مما ترتب عليه عودة الشام مرة أخرى الى حظيرة الدولة العثمانية . ولكن ما تم فى هذه السنوات القليلة من انجازات على طريق النقلة ، والانطباعات التى تركتها فى عقول أهل الشام ونفوسهم ، كانت لا يمكن أن تنسى أو يزول أثرها فى سهولة .

ان عقارب الساعة لم تعد الى الوراء بعد انسحاب جيوش ابراهيم باشا الى مصر . نحن لا نريد ان نحمل التاريخ اكثر مما يحتمل ، فنقول ان حكم محمد على وادارة ابراهيم باشا قد نقلت بلاد الشام فى مدى بضع سنوات من



العصور الوسطى الى العصور الحديثة ٠٠٠ ولكن كن ما نريد ان نوكد هى ان هذا الحكم وهذه الادارة نجحت فى مدى تلك الفترة المحدودة فى فتح نافذة - ولو محدودة - أطل منها أهل الشام على العصور الحديثة ، وأخذ من خلالها تيار هذه العصور يتسرب تدريجيا - ولكن بصيغة منتظمة - الى داخل البلاد ليغير من الجو الفكرى والاجتماعى السائد فيها . وحسب هذه الفترة القصيرة أن يقول فيها أحد العلماء المبرزين من أبناء الشام ما نصه :

« وكان من أول أعمال ابراهيم باشا الجلييلة فى بلاد الشام ترقيب المجالس الملكية والعسكرية ، واقامة مجلس الشورى ، وغيرها من النظم الحديثة ، وترتيب المالية ، فجعل نظاما لجباية الخراج ، ومعاملة الرعايا بالمساواة والعدل ، لاتفاوت فى طبقاتهم ومذاهبهم ٠٠٠ ورأت البلاد فى أيام ابراهيم باشا ابطال المصادرات وتقرير حق التملك . وتوطد الامن فى ربوعها ، وأحييت الزراعة والتجارة والصناعة » هذا الى أن حكومة ابراهيم باشا فى الشام « رفعت أيدي ارباب الاقطاعات ، واعطتهم من الخزانة رواتب تكفيهم على حد الكفاية » ، فضلا عن أنها أقامت « العدل بين الرعايا على اختلاف أديانهم وطبقاتهم ٠٠٠ » .

أما برانت - قنصل بريطانيا العام فى دمشق - فقد كتب سنة ١٨٥٨ يقول « أن نشاط ابراهيم باشا وحزمه وطد الأمن ، ومد رواق الثقة ، وقصد اعتبرت حكومته ظالمة لكنها فى الحقيقة حازمة ، وام تكن لتستطيع خـالـاف ذلك ، اذ كان عليها اصلا الأمور المختلة ، واحلال العدل محل الفوضى والتعصب والقلق التى سادت البلاد ٠٠٠ حتى اغتبط المسيحيون بصـفـة خاصة لخلاصهم من فوضى التعصب » .

وانذا كان نفوذ الدولة العثمانية قد عاد الى بلاد الشام بعد انسحاب ابراهيم باشا سنة ١٨٤٠ ، فانه عاد فى صورة غير التى كان عليها قبل سنة ١٨٣٠ ، ذلك أن هيبة الدولة العثمانية كانت قد ضعفت فى نفوس أهل الشام ،

واهتزت صورتها فى اعينهم • وأخذوا يتطلعون الى أطار جديد يمكنهم أن يعيشوا داخله ، ومن ناحية أخرى فان اتفاقية سنة ١٨٤٠ خلصت الدولة العثمانية من خطر محمد على ، ولكنها وضعتها تحت وصاية النفوذ الأوربى • وبالنسبة لبلاد الشام ، حرصت فرنسا على أن تتمتع بمكانة خاصة فيها ، وأن تقوم بدور الحامى للمصالح المسيحية بين ربوعها ، ومن ثم فقد أخذت تتدخل بثقلها السياسى والحضارى فى شؤون بلاد الشام • وجاء هذا وذاك من التيارات مصدوبا بفتح أبواب الشام على مصاريعها أمام الحضارة الغربية — بعد أن أخذ يتصدع الحائط الذى طالما حرص الباب العالى على أقامته فى وجه تلك الحضارة لمنع تسربها الى البلاد • وتحت تأثير هذا التيار الجديد أخذت بلاد الشام تبتعد شيئا فشيئا عن الصورة النى العناها عليها طوال العصور الوسطى لتكتسب تدريجيا طابعا جديدا أقرب الى العصور الحديثة •

وبعد ، فانه اذا كان تاريخنا العربى فى حاجة الى اعادة نظر ، ليكتب من جديد بعد تصحيح بعض مفاهيمه وتعديل بعض مقاييسه ، فانضى انتهز هذه الفرصة — فرصة اجتماع هذا الحشد من صفوفة المؤرخين العرب وغيره العرب فى اطار مؤتمر علمى يعقد بين رحاب مدينة دمشق التى كانت وستظل القلب النابض لبلاد الشام — لنحاول اعادة النظر فى تحديد النهاية الحقيقية للعصور الوسطى ، والبداية السليمة للعصور الحديثة بالنسبة لتاريخ بلاد الشام • واذا كانت ثمة اعتبارات تاريخية — تخرج عن نطاق بحثنا — تجعلنى أميل الى اتخاذ سنة ١٧٩٨ نقطة بداية حقيقية لتاريخ مصر الحديث ، فان هناك من الاعتبارات والاسانيد ما يجعلنى أرشح سنة ١٨٢١ لتكون نقطة ارتكاز واعية لبداية العصور الحديثة فى بلاد الشام •





## الحواشي والمراجع

- (١) ابن الحاج . المدخل ١ ص ٢٣٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩
- أبو المحاسن : حوادث الدهور ج ٢ ص ٥٢٤ . السخاوي " الصوة البلامع ج ١ ص ١١٢ .
- (٣) حوادث دمشق اليومية ، سنة ١١٥٧ هـ .
- (٢) حوادث سنة ١١٥٦ هـ
- (٤) حوادث سنة ١١٦١ هـ .
- (٥) ابن دقماق : الجوهر الثمين ص ١١٧ ، العيني : عقد الجمان - سنة ٧٧٢ هـ ، ٧٧٧ هـ .
- المقريزي : السلوك ج ١ ص ٥١٩ - ٥٢٠ ، ٦١٢
- (٦) ابن حجر : انباء الغمر ج ٣ ص ٢٧٦ ،
- المقريزي : السلوك ج ١ ص ٥١٩ - ٥٢٠ ، ٦١٢ .
- (٧) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٦ ص ٢٨٢ .
- (٨) المقدمة ، ص ٤٤١ .
- (٩) البديري : حوادث سنة ١١٥٦ هـ .
- (١٠) المصدر السابق ، نفس السنة :
- (١١) الامير حيدر الشهابي : الفرر الحسان في اخبار الزمان ( نشر ، رستم . والبستاني ( ص ٤٩ .
- (١٢) محمد كرد علي : خطط الشام ، ج ٢ ص ٢٨٦ .
- (١٤) الطباخ الحلبي : اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ج ٣ ص ٢٥٥ - ٢٥٧ ( سنة ١٠٥٤ هـ ) .
- ١٥) البديري : حوادث سنة ١١٦٦ هـ .
- (١٦) الامير حيدر الشهابي : الفرر الحسان ص ٤٠٥ ، ٥٤٤ .
- (١٧) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٣ ص ٣٣ .
- (١٨) ابن دقماق : الجوهر الثمين ، ص ١٣٢ .
- (١٩) ابن حجر : انباء الغمر ج ١ ص ٥٢٩ .
- (٢٠) ابن اياس : بدائع الزهور ، ج ٢ ص ٢٤٥ .
- (٣١) D'Arvieux, I, P. 362
- (٢٢) الطباخ الحلبي : اعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء ج ٣ ( سنة ١٠٥٧ هـ ) .
- (٢٣) محمد كرد علي : خطط الشام ج ٣ ص ٣٣ .
- (٢٤) الحلبي : اعلام النبلاء سنة ١٠٥٧ هـ .
- (٢٥) البديري : حوادث دمشق اليومية سنة ١١٥٦ هـ .
- (٢٧) المقريزي : كتاب السلوك ج ٢ ص ١٧ ، ج ٣ ص ٨٢ - ٨٣ .
- السخاوي : التدر المسبوك ص ٢٦٠ .
- (٢٧) الطباخ الحلبي : اعلام النبلاء - سنة ١٠٧٠ هـ .

- (٢٨) البديري : حوادث دمشق سنة ١١٥٦ هـ .
- (٢٩) الشدياق : اخبار الاعيان في جبل لبنان ص ١٧٤ ، القلقشندى صبح الاعشى ج ٤ ص ٢٠٦ وما بعدها ، صالح بن يحيى : تاريخ بيروت ص ٣٠ وما بعدها .
- (٣٠) المقرئى : السلوك ج ٢ ص ١٦٠ — انظر كذلك كتاب العصر المالكي في مصر والشام ( للباحث ) الفصل السابع .
- (٣١) محمد كرد على : خطط الشام ج ٣ ص ٤٢ .
- (٣٢) محمد كرد على : خطط الشام ، ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٣ .
- (٣٣) انظر حوادث ٧٠٩ هـ ، ٧٨١ هـ ، ٨٢١ هـ ، ٩٢٢ هـ في :  
ابن حجر : انباء الخمر ج ٢ ، المقرئى : السلوك ج ٢ ص ٥٢ — ٥٤ ، ج ٣ ص ٣٥٤ .  
العينى : عقد الجمان سنة ٨٠٩ هـ ، أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٥٤ .  
كذلك انظر ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ، حوادث ٥٥٢ هـ .
- (٣٤) البديري : حوادث دمشق اليومية — سنة ١١٥٧ هـ .
- (٣٥) البديري : حوادث دمشق اليومية — سنة ١١٥٧ هـ .
- (٣٦) ابن حبيب : درة الاسلاك ج ٢ ص ٥ ، المقرئى : السلوك ج ١ ص ٤٠٤ وانظر أيضا كتاب المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ( للباحث ) ص ٩٩ .
- (٣٧) البديري : حوادث دمشق سنة ١١٦٥ هـ (١٧٥١م) .
- (٣٨) والصحيح «جرسوا» بالسين ، والاشتقاق من الجرس الذي كان يدق لشد انتباه الناس وجذبهم للفرجة ، امعانا في التشهير بالمعاف .
- (٣٩) بمعنى أن وجوههم ملئت بالسخام وهو الهباب الاسود ، امعانا في امتيازهم .
- (٤٠) محمد كرد على : خطط الشام ج ٢ ص ٢٧٧ .
- (٤١) أبو المحاسن : النجوم الزاهرة ، ج ٨ ص ٢١٥ .
- (٤٢) انظر : سهر القلماوى : الف ليلة وليلة ص ٢٣٢ ،  
برنارد لويس : النتابات الاسلامية ،  
وكذلك المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ( للباحث ) ص ٣٦ — ٣٧ .
- (٤٣) ابن اياس : بدائع الزهور ج ٣ ، ص ١٦٦ .
- (٤٤) المصدر السابق ، ج ٢ ، ص ١٣٥ .
- (٤٥) Volney, I, p:139
- (٤٦) محمد كرد على : خطط الشام ج ٣ ص ١٨ ، ٤٣ .
- (٤٧) الامير حيدر الشهابي : الغرر الحسان في اخبار الزمان ص ٨٢٧ وما بعدها .
- (٤٨) — الامير حيدر الشهابي : الغرر الحسان في اخبار الزمان ص ٨٦٥ .
- (٤٩) ومن امثلتها مدرسة عين ورقة سنة ١٧٨٩ ، ومدرسة ماريو حنا مارون سنة ١٨١٢ .  
ومدرسة مار مارون الرومية سنة ١٨١٨ ، ومدرسة رينون سنة ١٨٣١ .
- (٥٠) يوسف الحكيم : بيروت ولبنان في عهد آل عثمان ص ٣١ — ٣٣ .
- (٥١) يوسف الدبس : تاريخ سورية ، ج ٨ ، ص ٦٥١ .

( ١٠ )

ظل الخلافة العباسية في الحركة الصليبية





شاء سوء حظ الخلافة العباسية أن يبدأ تيار الحركة الصليبية فى وقت ضعفت دعائم هذه الخلافة ، وفقد الخليفة العباسى سطوته وقوته بحيث لم يبق له سوى ظل شاحب من النفوذ الروحى بوصفه سليل البيت النبوى الكريم فضلا عن أنه خليفة الرسول عليه الصلاة والسلام فى حكم المسلمين . وهكذا تسترعى انتباه الباحث فى تاريخ الحركة الصليبية - فى الشرق الأدنى - ظاهرة واضحة ، هى أن الخلافة العباسية لم تنهض خلال تلك الحركة بدون رائد فعال فى الدفاع عن الكيان الإسلامى الذى أخذ يهتز تحت ضربات الدخلاء الغربيين ، الذين ثبتوا أقدامهم فى إقليم الجزيرة بشمال العراق ، وأقاموا لأنفسهم مملكة مرهوبة الجانب فى بيت المقدس ، فضلا عن إمارتين بالشام أحدهما فى أنطاكية ، والآخرى فى طرابلس . ومن تلك المراكز أخذوا ينشئون الحصون والمعقل ويستولون على المدن والموانئ ، ويكيفون الضربات للمسلمين فى الجزيرة وشمال العراق حينئذ وفى الشام ومصر أحيانا . بل لقد بلغت بهم الجرأة حد الشروع فى محاولة لهدم مقام الرسول عليه الصلاة والسلام فى المدينة المنورة . . . كل ذلك والخليفة العباسى فى حاضرتة يستمع ويرى . . . ولا يحرك ساكنا ، أو بمعنى أدق لا يقوى على أن يحرك ساكنا .

على أن الأمانة التاريخية تتطلب منا عندما نشرع فى تقويم دور الخلافة العباسية فى الحركة الصليبية أن نلاحظ اعتبارين هامين . الاعتبار الأول هو أننا إذا أخذنا بوجهة النظر القائلة بأن الحركة الصليبية لم تكن سوى رد فعل للحركة الفتوح العربية الإسلامية ، وحلقة بارزة فى سلسلة الصراعات بين المسلمين والعالم المسيحى ، وهى الصراعات التى بدأت بخروج المسلمين من شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع الميلادى ونجاحهم فى اقتطاع أجزاء ثمينة تعتز بها المسيحية وتعتبرها صفحات رئيسية فى تاريخها وكيانها

وتراثها ...

إذا أخذنا بوجهه النظر هذه فعلينا الاندسى الدور الفعال الذى نهضت به الخلافة العباسية - منذ مولدها عند منتصف القرن الثامن للميلاد - فى الجهاد . وليس هذا مجال الاقاضة فى الغزوات التى دأب الخلفاء العباسيون الاوائل على القيام بها فى قلب بلاد الروم ، والتى كانت هى روحها اكبر وأعظم من مجرد اغارات للأسلب والسبى كما يحلو للبعض ان يصورها ، وانما كانت فى المقام الأول فضلا فى حركة الجهاد الكبرى التى بدأها المسلمون الاوائل التى استهدفت القضاء على دولة الروم ، بوصفها أكبر قوة مسيحية فى الشرق الأدنى ملامسة لقاب العالم الاسلامى .

أما الاعتبار الثانى فهو أنه من العسف أن نطالب الخلافة العباسية بمخالفة سنة الطبيعة والتاريخ ، وهى السنة التى بمقتضاها تمر الدول - فى كل زمان ومكان - بمراحل هى اشبه ما تكون بمراحل حياة الفرد . فالدولة تنشأ مولودا ضعيفا ، تظل تقاوم العوامل المضادة التى تحيط بها عند مولدها حتى تتزعزع، وتتحول من بعد ضعف قوة ، ويجمع لها من أسباب الشكاب والقوة ما يمكنها من أداء دورها على مسرح التاريخ . وهكذا حتى تستنفد طاقتها فيدب الضعف فى جسمها، وتتحول من بعد قوة ضعفا فتأخذ فى الذبول تدريجيا حتى يتوقف قلبها عن العمل نتيجة لضربة قد تكون عابرة وقد تكون حقيفة ، ولكنها اقربى من أن تحتلها وهى فى سن الشيخوخة . وكما أن عجز الفرد فى شيخوخته لا ينبغى أن ينسبنا ما يكون قد قام به من جليل الأعمال فى قوته وشبابه ، فكذلك فى حكمنا على الدولة العباسية وتقييم دورها فى الحركة الصليبية فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر للميلاد علينا أن نتذكر أن تلك الخلافة كانت تمر عندئذ بمرور الضعف والشيخوخة بعد أن أدت دورها فى الجهاد كاملا على مسرح التاريخ أيام شبابها وقوتها ، بحيث غدا هذا الدور يشكل صفحة خالدة فى تاريخ حركة الجهاد الاسلامى .



على أنه ليس معنى هذه المقدمة أن الخلافة العباسية وقفت موقفًا سلبيًا تمامًا من أحداث الحروب الصليبية ، وأنها أصمت أذنيها وغلقت عينيها عن كل ما كان يجري حولها وعلى مقربة منها من عدوان شذو الصليبيون الغربيون على المسلمين في الشرق الأدنى . . . ليس هذا هو المقصود وليست هذه هي الحقيقة . لقد تحركت الخلافة العباسية فعلا في صورة أو أخرى ضد العدوان الصليبي . ولكنها تحركت بالقدر وبالكيفية التي سمحت بهما ظروفها وإمكاناتها وطاقتها . ولا يقلل من شأن هذا التحرك أنه لم يكن تلقائيًا في بعض الأحيان ، ونما جاء نتيجة لاستنجاد المسلمين بها سيما تس تدل بهم كارثة على أيدي الأعداء ، فلا يجدون أمامهم خيطا يمسكون به سوى الخليفة العباسي في بغداد .

وصلت الحملة الصليبية الأولى إلى الشام في أواخر سنة ١٠٩٧ م ( ٤٩١ هـ ) في وقت انتاب الضعف الخلافتين العباسية في بغداد والفاطمية في القاهرة ، واشتدت الخصومة المذهبية بينهما ، وغدت بلاد الشام نفسها مسرحا للصدام بين الجانبين مما أدى إلى تفككها وانتهاز بعض المغامرين من الأتراك الفرصة للاستقلال بما تحت أيديهم من مدن وتكوين أمارات صغيرة لأنفسهم ، سادت فيما بينها بعض المنازعات والانقسامات . أما القوة الكبرى التي كانت تهيمن على الخلافة العباسية ، وهي دولة الأتراك السلاجقة ، فقد تعرضت هي الأخرى للتفكك والانقسام ، وخاصة بعد وفاة السلطان ملكشاه سنة ١٠٩٢ ، مما زاد من حدة الخلافات بين أمراء السلاجقة بعضهم وبعض . وفي هذا الجو المشحون بالانقسامات والخلافات العنصرية ، والمذهبية والسياسية ، لم يصعب على الصليبيين اقتحام بيت المقدس في صيف سنة ١٠٩٩ وقتل ما يزيد عن سبعين ألفا من المسلمين أجأوا إلى المسجد الأقصى محتمين به من وحشية عدو متعطش للدماء (١) .

وفي وسط تلك المحنة التي حلت بالمسلمين في الشام لم يجدوا أمامهم

سوى الخلافة العباسية في بغداد يستصرخونها ويطلبون النجدة منها ، فاتجه قاضى دمشق زين الدين أبو سعد الهروى الى بغداد ليخبر الخليفة العباسى المستظهر بالله بفداحة الكارثة التى حلت بالمسلمين . ولم يلبث أن اجتمع فى بغداد المستنفرون من أهل الشام « وحضروا فى الديوان ، وقطعوا شعورهم واستغاثوا وبكوا ، وقام القاضى فى الديوان وأورد كلاما أبكى الحاضرين (٢) ٠٠٠ » ولكن الخليفة المستظهر بالله العباسى كان لا حول له ولا قوة ، يستظل بحماية بركياروق سلطان السلاجقة . أما بركياروق نفسه فقد اكتفى عند وصول الصليبيين أمام انطاكية بأن عهد الى تابعه كربوغا اتاك الموصلى بالخروج على رأس جيشه لانقاذ انطاكية من حصار الصليبيين ، ولكن كربوغا قام بحملة فاشلة انتهت بهزيمته أمام انطاكية فى أواخر يونيو ١٠٩٨ ثم انسحابه عائدا من حيث أتى (٣) .

على أنه من الخطأ أن نتصور أن موقف الخليفة المستظهر بالله من تلك الأحداث كان سلبيا على طول الخط ، إذ من الثابت أن الخليفة أرسل الى السلطان بركياروق - الذى كان عندئذ فى نيسابور - يستنفره لحرب الفرنج . وكان ذلك بمجرد سماعه الاخبار الأولى عن الكوارث التى أخذت تترى على المسلمين بالشام نتيجة للغزو الصليبي . فلما وصل وفد الشام فى العام التالى الى بغداد ، واستثار الرأى العام بشرح موقف المسلمين بالشام ، أرسل الخليفة مرة أخرى الى العسكر السلجوقى يخبره بخطورة الموقف (٤) وإلى هنا تكون الخلافة العباسية - فى نطاق امكاناتها والظروف التى احاطت بها عندئذ - قد أدت واجبها حيث أنها كانت محرومة من قوة ضاربة تخضع لها خضوعا مباشرا وتأتمر بأمرها إذ كانت مثل هذه القوة لا تتوافر الا للسلاجقة حماة الخلافة ، وقد ظهر أن سلاجقة فارس لم يولوا خطر الصليبيين ما يستحقه من اهتمام ، أما لانحلال أمرهم ، وأما لانشغال بركياروق بالحروب والخلافات الداخلية مع اقاربه من أبناء البيت السلجوقى .

وكان من الطبيعي الا يقنع الصليبيون بمملكة أسسوها في بيت المقدس ،  
وامارتين في الرها وانطاكية ، وانما ازداد شترهم في الارض العربية بعد ما  
لأسوه من تفكك المسلمين في المنطقة وضعفهم . هذا الى أن كل أمير كبير من  
الأمراء الذين تزعموا الحملة الصليبية الأولى أتى الى الشرق وهو يحلم باقامة  
امارة لنفسه في الشام . ومن هؤلاء الأمراء كان الأمير ريموند الصنجيلي  
الذي ظل يدس بمرارة قاسية بعد أن نجح زملاؤه بلدوين البولوني وبوهيموند  
النوروماني وجودفري البولوني في اقامة امارات لانفسهم في الرها وانطاكية  
وبيت المقدس بالترتيب ، في حين ظل هو بلا أرض . وكان أن فكر ريموند  
الصنجيلي في اقامة امارة لنفسه حول مدينة طرابلس فاستولى على طرسوس  
شمالا وجبيل جنوبا وبقي أن يستولى على مدينة طرابلس نفسها لتكون مركزا  
لامارته : واذا كان ريموند الصنجيلي قد مات سنة ١١٠٥ م فان خلفاءه  
شددوا الحصار على طرابلس ، وعندئذ اضطر صاحبها فخر الملك بن عمار  
الى السفر في ربيع سنة ١١٠٨ الى بغداد لطالب النجدة من الخليفة المستظهر  
العباسي والامير السلجوقي ( ١١٠٤ - ١١١٧ م ) ( ٥ ) وتلقى رواية  
ابن الاثير عن رحلة ابن عمار الى بغداد ضوءا ساطعا على مدى تفكك المسلمين  
في المشرق عندئذ وضعف الخلافة العباسية وانحلال السلطنة السلجوقية ، ان  
لم يجد ابن عمار من الطرفين سوى الكلمات المعسولة والسؤال « عن حالة وما  
يعانيه في مجاهدة الكفار ويقاسيه من ركوب الخطر في قتالهم !! » ( ٦ ) .  
ولكنه لم يظفر بشيء من المعونة المنشودة مما جعله ينصرف عائدا الى امارته  
في اغسطس سنة ١١٠٨ بخفي حنين . وما كاد ابن عمار يصل الى الشام حتى  
سمع بأن الفاطميين في مصر قد خطفوا طرابلس منه اثناء غيابه ، وان كانوا  
لم يستطيعوا حماية البلد فاستولى عليه الصليبيون في يوليو سنة  
١١٠٩ ( ٧ ) .

ولم يستطع اهل الشام كلما حلت بهم كارثة على أيدي الصليبيين أن



يتناسوا الخليفة العباسي في بغداد والدور المفروض أن ينهض به لكشف تلك الغمة التي حلت بالمسلمين \* من ذلك أنه عندما أخذ الصليبيون يهددون دمشق ذاتها فأغاروا على غوطتها أكثر من مرة ، اضطرب بعض التجار من أهل الشام ، وعنى رأسهم الفقيه عبد الوهاب بن عبد الواحد الشيرازي المعروف بابن الحنبلي ، إلى قصد بغداد سنة ١١٢٨ م يخبرون بمدى ما يتعرضون له من أخطار ، وبأن الفرنج وصلوا إلى باب دمشق \* ويبدى أنهم لم يجدوا أذنا صاغية في بغداد ، الأمر الذي جعلهم يحطمون مئذير المساجد في بغداد ، ليستلقوا أنظار المسلمين ويستثيروا حماسهم وغيروا دينية \* ولم يجد الخليفة المسترشد العباسي وسيلة لارضائهم وتهديتهم سوى أن يعيدهم بالاتصال بالسلطان السلجوقي ليخبره بما يتعرض له أهل دمشق (٨) .

ولا أدل على نظرة المسلمين في انشراق الأدنى إلى الخلافة العباسية ، وتمسكهم بأهداب سلطانها الروحي ، من أنه حدث سنة ١١٣٠ ، ان دارت موقعة عند عين زربة بين ايلغازي بن الدانشمند صاحب ملطية من ناحية وبوهيموند الثاني صاحب انطاكية من ناحية أخرى \* وفي تلك الموقعة انتصر الاتراك وقتل بوهيموند الثاني ، فأسرع الأمير ايلغازي إلى حزن رأس بوهيموند وارسالها إلى الخليفة العباسي في بغداد - ومعها هدايا كثيرة من الخيل والسلاح - ليثبته بما حققه من انتصار على الصليبيين (٩) .

وكان ان مرت الخلافة العباسية بدور جديد من الصحو على عهد الخليفة المسترشد ( ١١١٨ - ١١٣٥ م / ٥١٢ - ٥٢٩ هـ ) الذي عرف بعاف الهمة والرغبة في استرداد ما كان لآل بيته من هيبة ونفاد كلمة \* وقد استغل حالة الضيق التي حلت بالناس في بغداد ، من ارتفاع الاسعار ونقص الغلال وانتشار الفساد - ليقوم بعدة اصلاحات حبيته في قلوب رعاياه ، وخاصة الفقهاء ورجال الدين الذين اكبروا فيه محاربه للفسق وتحريمه الخمر وتتبعه المفسدين وحرصه على نشر العدل \* ثم ان الخليفة المسترشد عزم على أن يقود

الجيش بنفسه لمحاربة الخارجيين عليه ، وهذا أمر لم يمكن للخلفاء العباسيين به عهد منذ أمد بعيد . على أن قيام المسترشد بمحاربة دبيس بن صدقة سنة ٥١٧ / ١١٢٣ م ، واضطرار دبيس بعد أن حلت به الهزيمة إلى الفرار إلى البصرة ثم إلى الشام ، جعل السلطان محمد السلجوقي يتخوف من نوايا الخليفة وطموحه . ويبدو أن المسترشد كان يستعد فعلا للدخول في معركة ضد السلجقة لتحرير الخلافة العباسية من وصايتهم بدليل عنايته بأمر سننور بغداد .

هذا إلى أن المسترشد وقف موقفا حازما من شحنة بغداد يرشق الزكوى ، ففر هذا إلى سيده السلطان محمود وشكا إليه وحذره جازب الخليفة وأعلمه أن نفسه قوية بعد أن قاد الجيش . وإذا كان الموقف بين المسترشد والسلطان محمود قد انتهى بخضوع الخليفة بعد أن حلت به الهزيمة ، « واعتذر السلطان مما جرى ، وعفا عن أهل بغداد جميعهم (١٠) » سنة ١١٢٧ ، فإن طموح المسترشد جعله يصطدم مرة أخرى بالسلطان محمود السلجوقي ( ١١٣٤ - ١١٥٢ ) حتى دفع الخليفة ثمن طموحه أخيرا ، فوقع أسيرا في يد السلطان ثم انتهى الأمر بقتله على أيدي بعض الباطنية سنة ١١٣٥ (١١) .

ومن الخطأ أن نتصور أن هذه الصحوه التي مرت بها الخلافة العباسية في ذلك الدور قد انتهت بمقتل الخليفة المسترشد ، لأن سياسة هذا الخليفة أثارت الأمل في نفوس كثيرين ممن عطفوا على الخلافة وضاقوا ذرعا بتسلط المتسلطين عليها . ومن ناحية أخرى فإنه في وسط الغمة التي أحاطت بالمسلمين نتيجة الغزى الصليبي أخذ كثيرون في مختلف أنحاء العالم الاسلامي يتدبرون الأسباب والعلاج ، فرأى بعضهم أن من أسباب اختلاف أمور المسلمين تدهور شأن الخلافة بدليل أن الاسلام حقق أعظم صفحات مجده في ظل الخلافة بالذات ، وأن العلاج لمواجهة الأزمة الخطيرة التي يمر بها العالم الاسلامي ينبغي أن يبدأ بالمنفخ في صورة الخلافة وأحياء قوتها ومجدها واستعادة ( م ١٠ - تاريخ المسلمين )

هزبتها ليتمكن المسلمون في ظلها من مواجهة الخطر الفادح الذي يهددهم .

وهكذا لم يستسلم الخلفاء بعد المسترشد ، فقام الخليفة الراشد ( ١١٣٥ - ١١٣٦ ) بمنازلة السلطان محمود السلجوقي ، حتى انتهى الأمر بخلعه بعد قليل وقيام المقتفى لأمر الله بالخلافة ( ١١٣٦ - ١١٦٠ ) ، وبوفاة السلطان مسعود سنة ١١٥٢ ( ٥٤٧ هـ ) بدأ الأمل كبيرا أمام الخليفة في استرداد شيء من مكانته المفقودة ، لأن مسعود كان في حقيقة الأمر آخر سلاطين السلاجقة الأقوياء ، مما جعل دولة السلاجقة تترنح ترنحا واضحا بعد وفاته . وهكذا ما كاد الخليفة المقتفى لأمر الله يسمع بوفاة مسعود ، حتى طرد شحنة السلجوقية وأخذ داره ودور أصحاب السلطان السلجوقي واستولى على كل ما لهم في بغداد ، وكل من عنده وديعة لأحد منهم أحضرها بالديوان . هذا إلى أنه جمع الرجال والعساكر وأكثر من جنده وأرسلهم للاستيلاء على سائر البلاد العراقية مثل الحلة وواسط وغيرهما . بل لقد خرج الخليفة المقتفى بنفسه أيقوى جنده . ومن أجل التقرب إلى الله وطلب رضائه وتأييده من ناحية ، والتقرب إلى رعاياه والطمع في مزيد من تجاوبهم مع الخليفة من ناحية أخرى ، أمر الخليفة المقتفى لأمر الله بآراقة الخمر ومحاربة الفساد والنهي عن المنكر .

على أنه إذا كانت الخلافة العباسية في صحتها الجديدة تريد أن تستعيد مجدها المفقود ، فإنه كان عليها أن تجعل نفوذها عالميا كما كان في الماضي البعيد ، ومعنى هذا ألا يقنع الخليفة العباسي باستعادة مكانته في العراق فحسب ، بل كان يتحتم عليه أن يجعل نفوذه ملموسا محسوسا به في بقية أنحاء العالم الإسلامي ، وخاصة أن الخلافة الفاطمية التي ظلت تنازع العباسيين نفوذهم الروحي والسياسي أمدا طويلا بدت في ذلك الدور - عند منتصف القرن الثاني عشر للميلاد ( السادس الهجري ) وقد انتابتها أعراض مرض



الموت • وكان من الطبيعي ان يصبرف الخلفاء العباسيون انظارهم عن اقاليم فارس والشرق — حيث كان نفوذ السلاجقة لايزال قائما — وان يوجهوا عنايتهم تجاه الشام ومصر حيث بدأ تمزق العالم الاسلامى واضحا جليا . . .

هذا بالاضافة الى ما كان يتعين على الخلافة العباسية فى صحتها الجديدة من اظهار قدر من الاهتمام بالخطر الصليبي الذي انشأه فى بغداد فى صورة الزعامة العليا للمسلمين الذائفة عن سلامته وحقوقه ضد عدوان المعتدين •

وشاءت الظروف عندئذ ان تدخل القوى الاسلامية فى الشام مرحلة جديدة من تاريخها هى مرحلة الجبهة المتحدة فى مواجهة الخطر الصليبي ، ذلك ان البرسقى حاكم الموصل من قبل السلطان السلجوقى استطاع ان يضم اليه حلب سنة ١١٢٥ م (١٢) وبذلك تمكن حاكم واحد من حكام المسلمين من ان يجمع فى قبضته القوية بين هذين المركزين فى شمال العراق وشمال الشام ، مما جاء اعلانا لقطع الصلة بين امارة الرها الصليبية من ناحية وبقية الجسر الصليبي ببلاد الشام من ناحية اخرى ، فضلا عما كان فى ذلك من بداية عملية لتكتيل القوى الاسلامية فى الشرق الأدنى • وعند وفاة عز الدين مسعود بن البرسقى اتابك الموصل وحلب سنة ١١٢٧ م وقع اختيار سلطان السلاجقة على عماد الدين زنكى ليلى اتابكية الموصل وحلب ، فاستولى على الموصل سنة ١١٢٧ ثم على حلب فى العالم التالى (١٣) • وقد واجه زنكى كثيرا من الصعاب لأنه فى الوقت الذى اخذ يحارب الصليبيين ويعمل على توسيع نطاق الجبهة الاسلامية ، اذا به يفاجئ سنة ١١٣٣ بهجوم الخليفة المسترشد العباسى على الموصل من جهة وهجوم اتابك دمشق اسماعيل بن بورى على حماة والاستيلاء عليها فى نفس السنة من جهة اخرى (١٤) على ان الموقف سرعان ما تبدل لى صالح زنكى بعد ان فشل الخليفة المسترشد فى الاستيلاء على الموصل والارتداد الى بغداد ، واضطراب احوال اتابكية دمشق نتيجة لسوء سياسة اسماعيل بن

'بورى- الذى لم يلبث أن قتل سنة ١١٣٥ م (١٥) : وهكذا تمكن زنكى فى السنوات التالية من التفرغ للخطر الصليبي وانزال عدة ضربات قاسية بالصليبيين (١٦) حتى انتهى الأمر بسقوط الرها فى قبضته سنة ١١٤٤ (١٧) .

وعند مقتل زنكى سنة ١١٤٦ اسأف ابنه نور الدين محمود سياسته فى جهاد الصليبيين من ناحية وعلى توحيد قوى المسلمين من ناحية أخرى . وهنا يبدو أن نور الدين محمود كان بعيد النظر ، فأدرك أنه فى سياسته الواسعة المتعددة الاطراف ضد الصليبيين والقوى الاسلامية المناوئة للوحدة جميعا . . . أدرك أنه فى حاجة الى مساندة الخلافة العباسية ، ليضفى على شخصه وعلى سياسته وعلى ما يقوم به من أعمال صبغة شرعية . ولذا أخذ نور الدين محمود يبتعد رويدا عن سياسة ابيه عماد الدين زنكى فى استعداد الخليفة العباسى من أجل استرضاء السلطان السلجوقى . وخير ما يوضح هذا الاتجاه ما فعله نور الدين عندما أوقع بالامير ريموب دى بواتيه صاحب انطاكية فى موقعة انب سنة ١١٤٩ . وكان ريموند هذا « عاتيا من حراسة الفرنج وعظيما من عظمائهم (١٨) » . لذلك ما كان نور الدين محمود يقضى عليه وعلى جيشه فى موقعة انب المذكورة ، حتى أظهر المسلمون عرختهم العظيمة ، وعبر نور الدين عن هذه الفرحة بأن ار بوضع رأس ريموند وذراعه الايمن فى صندوق من الفضة وأرسالها الى الخليفة العباسى فى بغداد (١٩) . . .

وكان من الطبيعى أن يزداد التقارب بين نور الدين والخليفة العباسى بعد وفاة السلطان مسعود سنة ١١٥٢ م ، وهو الذى يوصف عادة فى المصادر بأنه آخر سلاطين السلاجقة الاقوياء . وكان ذلك فى الوقت الذى استمر نور الدين محمود ينتقل فى بلاد الشام من نجاح الى آخر . فبالاضافة الى الضربات الموفقة التى استمر يكيلها للصليبيين ، نجح فى الاستيلاء على دمشق سنة ١١٥٤ م (٢٠) . يبدو أن الخليفة العباسى المقتفى لأمر الله رأى فى نور الدين محمود القوة القادرة على تخلص الخلافة العباسية نهائيا من خلاصة الفاطميين بالقاهرة ، وأنه بحكم ما حققه من قوة ونفوذ فى الشام بعد أن



تجمع في قبضته القوية بين حلب - دمشق يستطيع أن يجهز على الخلافة الفاطمية . . .

ويفسر هذا الاتجاه أن الخليفة العباسي المقتفى لأمر الله ما كان يسمع بمقتل الخليفة الظاهر الفاطمي سنة ١١٥٤ حتى يأمر المقتفى - وزيره هبيرة - بأرسال عهد إلى نور الدين محمود ، بتوليته مصر وأعمالها والساحل ، وبصحية العهد المذكور تحف وهدايا . . . هذا في الوقت الذي ما زالت الخلافة الفاطمية حية برزق (٢١) !!

ثم كان أن حدثت غداة قطب الدين خردوب اتاك الموصل سنة ١١٧٠ - وهو أخو نور الدين - محمداً - أن أسرع نور الدين إلى الموصل ليستولى عليها في يناير سنة ١١٧١ ، وغتدث بادئ الخليفة العباسي المستضيء بأمر الله إلى انتهاز الفرصة لتأكيد حسن علاقته بنور الدين ، فأرسل إليه - وهو على حصار الموصل - خلعة تكريماً له واعتزازاً بقدره . (٢٢) .

وفي تلك الاثناء كان التسابق على أشده ، بين نور الدين محمود من ناحية وعموري الأول - ملك الصليبيين في بيب المقدس - من ناحية أخرى حول الفوز بمصر (٢٣) ، حتى انتهى الأمر بفوز قوات نور الدين بقيادة شيركوه ، الذي خلع عليه العاضد - آخر الخلفاء الفاطميين - خلعة الوزارة سنة ١١٦٩ م (٢٤) . ولم يلبث أن توفي شيركوه بعد شهرين ، فخلفه في منصب الوزارة ابن أخيه صلاح الدين (٢٥) . ولا شك في أن شيركوه ومن بعده صلاح الدين أحسا بحرج كبير بوصف كل واحد منهما وزيراً للخليفة الفاطمي الشيعي ، في الوقت الذي يعبر عن القوة الفعلية لسيدة نور الدين محمود السني الذي تربطه علاقات نامية بالخلافة العباسية في بغداد . وبعبارة أخرى فقد كان لكل من شيركوه وابن أخيه صلاح الدين سيدان أحدهما سني والآخر شيعي . وكان صلاح الدين نفسه شافعي المذهب ، اتخذ يعمل منذ أن استقبت له الأمور في مصر على تدعيم المذهب السني بوجه عام (والشافعي بوجه خاص



في كافة أنحاء البلاد ، فاقام مدارس للشافعية ، وأحل قضية الشافعية محل  
قضية الشيعة . ذلك والخليفة العاضد الفاطمي في قصره مريض ولكنه حين  
يرزق ، يسمع ويرى (٢٦) .

ومهما يقال من أن صلاح الدين ماثل سيده نور الدين عندما ألح عليه  
الأخير في سرعة إسقاط الخلافة الفاطمية والدعوة في مصر للخليفة العباسي ،  
فإن الانقلاب الحتمي تم أخيرا في أول جمعة سنة ٥٦٧ هـ ( سنة ١١٧١ م )  
عندما دعى في القاهرة للخليفة العباسي المستضيء بأمر الله ، وبذلك حدث  
التحول من المذهب الشيعي الى المذهب السني في مدوء « ولم ينتطح فيه  
عنزان » على قول المؤرخ ابن الأثير . ولم يلبث الخليفة العاضد الفاطمي أن  
توفي بعد ذلك بثلاثة أيام دون أن يسمع بزوال دولته وسقوط خلافته ، الذي منع  
صلاح الدين رجالة من أن عاجه بذلك الخبر أثناء مرضه « فان عوفي فهو يعلم ،  
وان توفي فلا ينبغي أن تفجعه بهذه الحادثة قبل موته (٢٧) » .

وكان من الطبيعي أن تقام الاحتفالات في بغداد تعبيرا عن شعور الفرح  
بذلك النصر الضخم الذي تحقق للخلافة العباسية ، فزينت مدينة السلام  
أجمل زينة وضربت فيها القباب - وهي أقواس النصر (٢٨) - ، وانبرى  
الشعراء - وعلى رأسهم سبط بن التعاويذي - يهتفون بالخليفة العباسي  
المستضيء بهذا النصر العالمي الذي تحقق له (٢٩) . أما نور الدين محمود  
فقد أرسل البشارة الى الخليفة المستضيء على يد الشيخ شهاب الدين المظهر  
بن شرف الدين بن غصرون ، فخلع الخليفة على البشير ، ورد بآز سنال الهدايا  
والخلع مع الخادم عناد الدين صندل الذي كل من نور الدين وصلاح الدين .  
وفي الخلعة الخاصة بنور الدين محمود طوق فيه ألف دينار ، فضلا عن سيفين  
لنور الدين ، أحدهما خاص بتقلده حكم الشام والآخر بتقلده حكم مصر ، على  
أن يكون صلاح الدين نائبه في مصر ، ولكل منهما الأغلام والرايات السوداء  
شعار العباسيين (٣٠) .

ونهما يكن من أمر ، فإنه باستيلاء قوات نور الدين محمود على مصر ، امتدت الجبهة الإسلامية المتحدة من الفرات الى النيل ، وبغدا نور الدين يجمع في قبضته القوية بين الموصل و حلب ودمشق والقاهرة ، وهو وضع لم يرض عنه الصليبيون — وخاصة في بيت المقدس — مما أذن باحتدام معركة الجهاد . وفي تلك المعركة ظهر جليا أن الخلافة العباسية لا تستطيع أن تقوم بدور جدى فعال لمساعدة نور الدين والمسلمين في مواجهة الخطر الصليبي ، كما بدا جليا أن نور الدين محمود كان في غير حاجة الى أية مساعدة خارجية قد تكون على حساب سيادته واستقلاله ، وربما أفقده بعض المكاسب الضخمة التي حققها . ولذا نجد الطرفين — الخليفة العباسي من ناحية ونور الدين محمود من ناحية أخرى — يكتفيان بالمعاملات المتبادلة بينهما تعبيرا عما يسود العلاقة فيما بينهما من ود وصفاء . من ذلك أن نور الدين كثيرا ما حرص على إرسال جانب من الغنائم التي يغتنمها من الصليبيين الى الخليفة في بغداد ، بل ربما أرسل اليه بعضا من رؤوس قتلى الفرنج وسلاحهم . ولما تم لصالح الدين اسقاط الخلافة الفاطمية في مصر والدعوة للخليفة العباسي ، أرسل صلاح الدين الى سيده نور الدين بعض ما استولى عليه في قصور الخلافة بالقاهرة من أموال وتحف ، فبادر نور الدين بإرسال جانب منها هدية للخليفة العباسي في بغداد ، حيث اجتشد الناس للفرجة عليها (٣١) .

ثم كان أن توفي نور الدين بدمشق سنة ١١٧٤ قبل أن ينفجر الموقف بينه وبين صلاح الدين الذي كانت له اطماعه الخاصة في مصر (٣٢) . وسرعان ما دب الخلاف بين أمراء نور الدين في دمشق و حلب ، في الوقت الذي كان ابنه الصالح اسماعيل صبيا صغيرا في الحادية عشر من عمره . وما كاد صلاح الدين يتلقى دعوة من أمراء دمشق بالحضور الى الشام ، حتى بادر بالذهاب ، ونجح بعد جهد كبير في إعادة توحيد الجبهة الإسلامية المتحدة ، معتبرا نفسه ورث سيده نور الدين محمود لا في ممتلكاته الواسعة في الشام ومصر وحسب ، بل أيضا في سياسته الخاصة بالجهاد ضد الصليبيين . ومهما



يكن صلاح الدين متظاهراً في تلك المرحلة بأنه إنما أتى من مصر لرعاية حقوق الصالح اسماعيل ، فان الحقيقة الثابتة هي أن صلاح الدين كانت له آماله ومطامعه الخاصة ، التي ظهرت فعلاً قبل وفاة سيده نور الدين . (٣٣) \*

ويهمنا في موضوعنا بالنسبة لسياسة صلاح الدين أن العلاقة بينه وبين الخلافة العباسية ازدادت رشحاً وثباتاً ، بحيث فاقت بكثير ما كان هناك بين سيده نور الدين محمود والخلافة العباسية في بغداد . وليس من الصعب علينا تفسير هذه الظاهرة تفسيراً تاريخياً في ضوء المصالح المتبادلة بين صلاح الدين من ناحية والخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى . فبصرف النظر عن مذهب صلاح الدين السني وولائه — هو وأهل بيته — ولاءاً روحياً للخليفة العباسي ، يجب أن نضيف أن صلاح الدين عندما خرج من مصر سنة ١١٧٤م ( ٧٥٠ هـ ) ليطوى تحت نفوذه ممتلكات نور الدين محمود بالشام ، إنما كان يحس في قرارة نفسه أنه يقوم بعمل غير شرعي ، لأن نور الدين له ابنه الصالح اسماعيل الذي من حقه وحده أن يرث أباه في ملكه العريض لا في الشام فحسب بل في مصر أيضاً . هذا بالإضافة إلى أن البيت الزنكي بالموصل ممثلاً في سيدنا الدين غازي بن زنكي — وهو أخو نور الدين محمود — عز عليهم أن ينتزع صلاح الدين — وهو أحد الاتباع — ملك مصر والشام . ولا عبرة بما يمكن أن يقال من أن صلاح الدين إنما فعل ذلك من أجل جمع شمل المسلمين تمهيداً لحركة الجهاد الكبرى التي كان يعتزم القيام بها ضد الصليبيين ، وأنه أعلنها في صراحة عند خروجه إلى الشام سنة ١١٧٤ « انا لا نؤثر للإسلام وأهله إلا ما جمع شملهم وألف كلمتهم (٢٤) » ، إذ كان من الممكن أن يعفل صلاح الدين على جمع شمل المسلمين في مصر والشام ولكن لحساب أصحابه الشرعيين من النوريين والزنكيين . وتحت تأثير هذا الاحساس كان لابد لصلاح الدين من دعامة يرتكز إليها حكمه وتضفي عليه وعظماً بولته مسحة شرعية . وهل هناك دعامة بمن هذا النوع أفضل من رضاء الخليفة العباسي عنه وتأييده له



ومبازكته كل خطوة من خطواته ؟

يضاف الى هذا أن الخلافة الفاطمية سقطت فعلا سنة ١١٧١ م على يد صلاح الدين ولكنها خلفت وراءها ديولا لا يستهان بها \* وليس من السهل أن نتصور الجهود الضخمة التي بذلها الخلفاء الفاطميون في مصر - وخاصة في عصرهم الأول - من أجل الدعاية لمذهبهم ونشره ، وقد انتهى اثرها فجأة في البلاد لمجرد أن صلاح الدين أمر بالدعاء للخليفة العباسي في مساجد القاهرة . ويثبت الواقع أنه رغم كل ما قام به صلاح الدين من مجو وإزالة المذهب الفاطمي الشيعي في مصر ، ورغم كل ما قام به من جهود في اضطهاد أتباع ذلك المذهب وتتبع آثارهم ، ورغم حرصه الشديد على إعلال المذهب السني عن طريق المدارس التي أسسها والفقهاء الذين استعان بهم \* \* \* رغم كل ذلك فقد بقي المذهب الشيعي في مصر له انصاره وأتباعه الذين لجأوا الى الثورة والعمل جهرا حيناً ، وإلى التستر والعمل سرا أحيانا مما سبب انزعاجاً لصلاح الدين وخلفائه بين فينة وأخرى \* بل لقد بقي ظل من التشيع في مصر واضح الأثر حتى عصر سلاطين المماليك ، مما سبب مشاحنات واضحة بين السنة والشيعة طوال ذلك العصر (٣٥) . وقد أحس صلاح الدين بخطر الشيعة على كيانه بعد أن تعرض لعدة مؤامرات من جانبهم في مصر ، فضلا عن المؤامرات التي دبرها الباطنية لقتله بالشام (٣٦) وإزاء هذا الخطر الذي هدد صلاح الدين من جانب الشيعة ، وجد نفسه مضطرا للارتقاء بين أحضان الخلافة العباسية لما للطرفين من مصلحة واحدة ضد عدو مشترك .

هذا عن جانب صلاح الدين ، أما عن جانب الخلافة العباسية ، فإنها لم تنس أن الخلافة الفاطمية في القاهرة نخرت على أيدي صلاح الدين . ولا شك في أن الخلافة العباسية في بغداد نظرت بعين الرضا والارتياح الى الجهود الكبيرة التي بذلها صلاح الدين في استئصال جذور التشيع من مصر وتوطيد دعائم المذهب السني . ومن ناحية أخرى فإن الخلافة العباسية في صحتها كانت يعنيهما في المقام الأول أن يكون لها في مصر والشام رجل قوي يدين لها

بالتوعية للروحانية على الأقل ، ويجعلها موضع تقديره ، ويذكرها بالاحترام في كل خطوة من خطواته ، ويدعو لها على منابر المساجد في بلاده ٠٠٠ ولا يهم بعد ذلك ان كان هذا الرجل صاحب حق شرعى في الحكم أو لم يكن ، فإذا لم يكن له حق شرعى في الحكم فليضف عليه خليفة رسول الله ( ص ) في حكم المسلمين ما يفتقده من شرعية .

وهكذا اتفقت الأهواء واشتركت المصالح وتوحدت الغايات ، فما كان صلاح الدين ينتصر على خصومة الزنكيين عند قرون حماء سنة ١١٧٥ ، ويكشف النقاب عن حقيقة موقعة بقطع الخطبة للمصالح اسماعيل بن نور الدين وإزالة اسمه عن السكة والتقلب بلقب « ملك مصر والشام » ، حتى يبادر الخليفة المستضىء بالله العباسى في بغداد الى اقرار الوضع الجديد لصلاح الدين وأرسل اليه الخلع قوصلته وهو بحماه (٣٧) .

وفي تلك المرحلة لم يغفل صلاح الدين أمر الصليبيين ، وإنما كان يعمل بإحدى يديه في إعادة توحيد الجبهة الإسلامية ، ويلوح باليد الأخرى للصليبيين حتى لا يتمادون في طغيانهم وعدوانهم وقد حدث سنة ١١٧٩ أن نجح صلاح الدين في أنزال عدة ضربات قاسية بالصليبيين ، توجهها بالاستيلاء على حصن جسر بنات يعقوب ثم تخريبه وإحراقه (٣٨) ، وعندئذ أسرع صلاح الدين بالكتابة الى الخليفة العباسى مبشرا ، فأمر الخليفة بإعلان الأفراح في بغداد ، وضرب البوقات والدياب على أبواب الأمراء (٣٩) .

ثم حدث سنة ١١٨٣ م ( ٥٧٧ هـ ) أن توفي الملك الصالح اسماعيل بن نور الدين محمود ، فبادر صلاح الدين بالكتابة الى الخليفة العباسى يستأذنه في الاستيلاء على حلب حتى تكون سيطرته عليها رسمية وفعلية ، ولوح له في تلك الرسالة بأن جماعة الاتابكة يسعون الى تفريق الكلمة ، وأنهم يستنهضون الفرنج لقتال المسلمين ويستعينون عليهم بالاسماعيلية (٤٠)

وهكذا حتى انتهى صلاح الدين من إعادة توحيد الجبهة الإسلامية



سنة ١١٨٦ بعد أن استولوا على حلب سنة ١١٨٣ تم دخلت الموصل تحت طاعته سنة ١١٨٦ ، وبذلك غدا في وسعة « أن ينصرف بكليته إلى الفرنج » .

وفي مرحلة الجهاد الكبرى ضد الصليبيين حرص صلاح الدين على أن يحتفظ بعلاقاته القوية مع الخلافة العباسية في بغداد حتى تبدو الصبغة الدينية لحروبه واضحة جلية ، ويظهر أمام المسلمين كافة في صورة المجاهد الذي يحظى بعطف الخلافة ورضائها . ولا يخفى علينا أن الجيش الذي دخل به صلاح الدين حروبه الطويلة ضد الصليبيين كان يتألف من عناصر شتى من عرب وكراد وتركمان وأتراك ، بعضهم من الجزيرة والبعض الآخر من المناطق الواقعة شمالى الشام وشرقى آسيا الصغرى ، وفريق ثالث من مصر ، فضلا عن أهل الشام . وهذه الجماعات المتباينة في الجنس واللغة واللهجة وطبيعة بيئة بلادها ، لم يربط بين أفرادها سوى رباط الدين ولم يؤلف بين قلوبها سوى الرغبة في الجهاد في سبيل الله . وإذا كان الدين هو العامل القوي في ضم صفوف الفئات المتباينة التي تألف منها جيش صلاح الدين ، فلا أقل من أن يحرص صلاح الدين على إبراز الطابع الديني في حركته وذلك عن عدة طرق أبرزها إظهار الخليفة العباسي دائما في الصورة يوجب فيه أمير المؤمنين وخليفة الرسول (ص) في حكم المسلمين . وهناك أكثر من إشارة في المصادر المعاصرة إلى أن عسكر صلاح الدين أبدوا تدميرهم أكثر من مرة عندما طال بهم الأمر واشتدت بهم الرغبة في العودة إلى ديارهم ، مما اضطرت صلاح الدين أحيانا إلى اتخاذ بيلوك معين «لسمامة العسكر وتظايرهم بالمخالفة» (٤) ، وفي تلك الظروف لم يكن أمام صلاح الدين سوى تقوية روابطه بالخلافة العباسية في بغداد ليستمد منها العون الروحي والأدبي والمعنوي ، لا أكثر .

وتحوى رسائل العماد الاصفهاني مجموعة طيبة من المكاتبات المتبادلة بين صلاح الدين من ناحية ، والخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى ،



وكلها تشهد على حرص صلاح الدين على استرضاء الخلافة والتمسح باعتابها :  
من ذلك ان صلاح ما كان يتم له استرداد بيت المقدس من الصليبيين سنة ١١٨٧ .  
( ٥٨٣ هـ ) حتى يادر بانتفاذ رسالة للبشرى من انشاء العباد الى الخليفة  
العباسى الناصر لدين الله ، وحمل الرسالة ضياء الدين الشهر زورى ، وجاء  
فيها :

« ... وقال المحراب لاهله مرحبا واهلا ، وشمل جماعة المسلمين من  
اقامة الجمعة والجماعة ما جمع به للاسلام فيه شملا . ورفعت الاعلام العباسية  
على منبره ، فأخذت من بره أوفى نصيب ، وتلت بالسنة عذبتها ( نصر من  
الله وفتح قريب ) ( ٤٢ ) .

ومن ناحية أخرى فان الخلافة العباسية لم تكن فى ذلك الدور أقل تلهفا  
على احتضان صلاح الدين والحرص على حسن العلاقة معه ، طالما أنه يعمل  
باسم الخلافة ، وطالما كان للخلافة نصيب من الامجاد التى يحققها للاسلام .  
ولا أدل على هذا الشعور من أنه عندما حاول بعض الوشاة الايقاع بين  
الخليفة العباسى الملقب بالناصر ( ٥٧٥ - ٦٢٢ هـ - ١١٨٠ - ١٢٢٥ م )  
وصلاح الدين الملقب بالناصر أيضا ، لم يستطع الخليفة على تلك الوشاية  
صبرا ، واشفق على العلاقة بينه وبين صلاح الدين أن يتطرق اليها الفتور  
فتخسر الخلافة من وراء ذلك شيئا كثيرا . لذلك ما كاد الخليفة العباسى  
يسمع الوشاة بعد حطين - يرددون امامه عن صلاح الدين « هذا يزعم أنه  
يلقب الدولة ويغلب الصولة ، وأنه ينعت بالملك الناصر ، نعت الامام الناصر ،  
ويدل بما له من القوة والعساكر » . حتى أسرع الخليفة بارسال تاج الدين  
- أخى الغمان الكاتب - الى صلاح الدين يعتب عليه ما ظنه بدر منه . ولكن  
صلاح الدين يادر بأظهار الحقيقة ، وتبرئة نفسه ، وتأكيده لانه الخليفة  
العباسى ، واکرام رسله . ويدنو أن صلاح الدين بالغ عندئذ فى التذلل  
للخليفة العباسى لدرجة استثارت بعض كبار أعوانه ، فأجتمعوا به وقالوا له  
« وقد نسب حرقك الى البطلان ، ورميت بالبهتان ، وتلححت طاعتك بغين العصيان ،

فكيف خفت وما عفت . وألفت وما انفت . . . » فرد صلاح الدين عليهم قائلًا  
« تذلل لي للديوان العزيز تعزز به أدين ، وتوصلني إلى مرضاته توصل بالله فيه  
استعين ، فتواضعي ترفع ، وتخضعي تورع ، وحبل حبي متين ، — ومكان قربي  
مكين . . . » (٤٣) .

وتوضح لنا هذه الواقعة بالذات مدى حرص الطرفين على استمرار  
حسن العلاقات بينهما .

وفي سنة ٥٨٥ هـ ( ١١٨٩ م ) أرسل الخليفة الناصر لدين الله العباسي  
رسولاً من قبله إلى صلاح الدين « بشر بأن أمير المؤمنين قوض ولاية عهده إلى  
ولده عدة الدين أبي نصر محمد من بعده . . . » وأمر بأن يخطب له بمصر  
والشام وجميع بلاد الاسلام . . . » وقد أكرم صلاح الدين رسول الخليفة  
أكراماً زائداً ، ورد على الخليفة معلناً طاعته معبراً عن ولائه ، كما أرسل إلى  
الخليفة صحيفة الرسول الذي حمل رسالته « الهدايا والتحف والطرف والسنايا ،  
وأوساري الفرنج الفوارس ، وعناصير الكوامل النفائس ، وتاج ملكهم السليب ،  
والصليب والملبوس والطيب » (٤٤) .

وفي خلال مرحلة الجهاد ضد الصليبيين ، حرص صلاح الدين على أن  
يرسل بين حين وآخر تقريراً إلى الخليفة العباسي في بغداد ، يتضمن الموقف  
بينه وبين الصليبيين ، وما استولى عليه من بلاد وما بقي بأيديهم من مدن  
وحصون . ومن ذلك ما أرسله صلاح الدين إلى الخليفة سنة ٥٨٥ هـ  
( ١١٨٩ م ) من انشاء العماد يقول : « وقد تقسمت خدمة الخاتم بما قدمه من  
امثال المثل . . . » وحث الحبيب على إقامة سنن الجهاد وفروضة . . . » ويحل  
بأيدي الأيد ما بقي مع الفرنج من معاقل ، ويخرق بحر المجر النيران ما تخلف  
من ساحات الساحل . . . فلم يبق به من المدن الميعة الا حور وطرابلس ، ومعالم  
الكفر بهما في هذه السنة المحزنة بعون الله تعالى . . . » وإما انطاكية فهي بالعراء  
منبوذة ، وعند الالتجاء اليها مأخوذة ، فإنها قد نقصت من أطرافها ودخل

عليها من اكنافها ٠٠٠ « (٤٥) .

ثم كان أن رأى الخليفة الناصر العباسي أن يسهم في معركة الجهاد ضد الصليبيين بالشام بأسلوب أكثر ايجابية وجدية ، ولكن — كما سبق أن ذكرنا — كانت احوال الخلافة عندئذ تحد من امكانياتها المادية ، وتحول دون قيامها بما كانت تتوق اليه من النهوض بدور فعال في مساعدة صلاح الدين . ومن ذلك أن الخليفة الناصر لدين الله أرسل سنة ٥٨٦ هـ ( ١١٩٠ م ) رسولا الى صلاح الدين بالشام «وصل ومعه حملان من اللفظ الطيار ، وحملان من القنا الخطي الخطار ، وتوقيع بعشرين ألف دينار . تقترض على الديوان العزيز من التجار ، وخمسة من الزرايين النفاطين المتقنين صناعة الاحراق بالنار ٠٠٠» (٤٦) . ومن الواضح أن هذه المعونة كانت أقصى ما يمكن أن تسمح به الامكانيات المادية للخليفة العباسي للمشاركة في معركة الجهاد ، حتى أنه لم يجد في خزانته ما يقدمه من مال فأراد أن يقترض له من التجار مبلغ عشرين ألف دينار يقدمها لخدمة قضية الجهاد ضد الصليبيين . وكان أن قبل صلاح الدين هذه المعونة من نفط وقنا وزراية بالنفط ٠٠٠ ما عدا المال فإنه اعتذر عن قبوله عن طريق القرض ، وأرسل الى الخليفة الناصر شاكرا له حسن صنيعه ، وقال « كل ما معى من نعمة أمير المؤمنين وعارفته . ولقد نعشنى ما شملنى من عاطفته ، ولعل الله يوفقنى للقيام بالفرض ، ويغنينى عن الالتزام بالقرض ٠٠٠ » (٤٧) .

ومن الثابت أن تيار النصر الذى صاحب صلاح الدين منذ بداية تفرغه لحركة الجهاد سنة ١١٨٦ ، هذا التيار أخذ يتحول فى غير صالحه منذ أن خرج الصليبيون من صور بزعماء ملكهم جاى لوزجنان لحصار عكا فى صيف سنة ١١٨٩ . وازداد الحظ تحولا عن صلاح بوصول جيوش الحملة الصليبية الثالثة الى الشام بعد ذلك بقليل ( سنة ١١٩١ م ) مما مكن الصليبيين من احكام حصارهم حول عكا ، وخاصة بعد ان نجحوا فى اقامة ثلاثة ابراج



خشبية ضخمة زحفوا بها إلى سور عكا للاحتماء داخلها ونقب السور . وكانت فرحة المسلمين عظيمة عندما تجحوا في احراق الابراج الخشبية . وعبر صلاح الدين عن فرحته بارسال بشارة إلى الخليفة العباسي في بغداد يخبره كيف « كانت تلك النار على الكفر ضراما ، وعلى الاسلام برداً وسلاماً » (٤٨) .

على أن عكا لم تلبث أن سقطت في أيدي الصليبيين الذين شرعوا في صيف سنة ١١٩١ في الزحف منها جنوباً بزعمارة ريتشارد قلب الاسد ملك إنجلترا لاسترداد شاطئ فلسطين ، فضلاً عن مدينة بيت المقدس (٤٦) . وفي تلك الظروف الحرجة ظل صلاح الدين يرسل تقاريره أولاً بأول إلى الخليفة العباسي ببغداد ، يخبره بمطاردة قواته للصليبيين أثناء زحفهم جنوباً « وكما وجدنا فسحة ضايقتناهم ٠٠٠ » (٥٠) ، ثم كتب صلاح الدين إلى الخليفة الناصر لدين الله العباسي مرة أخرى يطمئنه على حالة ، ويقول أن « حالة في مرابطة أهل الكفر مستمر ٠٠٠ والحرب سجال وللإسلام في مضمار الظفر مجال . وقد تجاوزت القصة عن حد الانتهاء ، وكما شارفت القضية الانتهاء عادت إلى الابتداء . والحادثة متصلة والواقعة مستقبله ٠٠٠ » وفي تلك الرسالة أبلغ صلاح الدين الخليفة العباسي فشل الصليبيين بزعمارة ريتشارد في الوصول إلى القدس وارتدادهم عنها سنة ٥٨٨ هـ ( ١١٩٢ م ) ( ٥١) .

وأخيراً اضطر صلاح الدين إلى عقد صلح الرملة مع الصليبيين سنة ٥٨٨ هـ ( ١١٩٢ م ) فأرسل إلى الخليفة الناصر لدين الله العباسي يبرر له ذلك الصلح ، ويوضح الأسباب التي دفعت إليه ويطمئنه إلى أن الصلح المذكور جاء في صالح المسلمين ٠٠٠ واستمرت المهادنة على ما أعز للإسلام الشرف ، وأذل من الكفر الرقاب ، ورجح وأنجح من أهل الإيمان الآراء والأرباب . بعد أن نزلوا عن البلاد والمعازل التي تملكوها ، وبعثوا الطريق التي سلكوها ٠٠٠ وسلموا عسقلان وغزة والداروم ويبنى ولد وتل الصافية ، وغير ذلك من الأعمال بالامكان الواقعة . واقتنعوا بيافا وعكا وصور واستبدلوا من تطاولهم وقدرتهم

العجزي والقصور ٠٠٠ وهانوا بعد الاعتزاز ٠٠٠ وان في اطفاء هذه الجمرة وقد وقبت سكونا عاما وامنا تاما وتفريقا لجمع الكفار ٠٠٠ فهي سيلم انكى من الحرب فيهم ، وانها تقصيههم من هذه الديار بل تنفيهم ٠٠٠ (٥٢) » .

وأخيرا توفى صلاح الدين سنة ١١٩٣م (٥٨٩هـ) ، ولكن بعد أن وضع أساس دولة كبيرة لها سياستها المثابتة التي كان أبرز أركانها جهاد الصليبيين من ناحية والولاء والطاعة للخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى . ومهما يقال عن انقسام البيت الأيوبي على نفسه بعد وفاة عاهله ومؤسسه صلاح الدين وعماد دار بين أبناء هذا البيت من متازعات وحروب على مسرح الشام ومصر استمرت في صورة أو أخرى منذ وفاة صلاح الدين حتى منتصف القرن الثالث عشر للميلاد ، فإن المبدأ الذي لم يختلف حوله اثنان من بنى أيوب كان مبدأ الحرص على اظهار الولاء للخليفة العباسي في بغداد .

وهكذا ما كاد الأفضل بن صلاح الدين يخلف أباه في السلطنة وتصبح له السلطة العليا في كافة أنحاء الدولة الأيوبية . حتى بدأ بإرسال ضياء الدين القاسم بن الشهر زوري سفيراً الى الخليفة العباسي الناصر لدين الله يحمل له رسالة تعبر عن اخلاصة وولائه ، وبصحبتة عدة صلاح الدين — سيفه ودرعه وحصانه — فضلاً عن بعض التحف والهدايا ، وذلك بعد أن زود نقش الدينار والدرهم بسمتى أمير المؤمنين وولى عهده عدة الدين . وقد جاء في رسالة الأفضل الى الخليفة العباسي ما نصه « ولئن مضى الوالد على طاعة امامه ، فالمماليك أولاده ، وأخوه في مقامه والامر في كل مكان بالامن والسكون جار على نظامه ٠٠٠ » .

وليس هناك من شك في ان حركة الجهاد ضد الصليبيين فترت بعد وفاة صلاح الدين ، ولكننا مع ذلك نلمس بين ثنايا الكتابات المعاصرة اهتمام سلاطين بنى أيوب وعالوكهم بتتبع اخبار المرقب بين المسلمين والصليبيين أولاً



جاءوا " ومن ناحية أخرى ، فقد خصص سلاطين بني أيوب وملوكهم على إطلاق  
الخلافة أولاً بأول على ما كان يدور بينهم وبين الصليبيين من معارك . وقد  
حدث سنة ١٢٠٣ م ( ٥٩٩ هـ ) أن أرسل الخليفة إلى العادل وأولاده الخلع  
وسر أويلات الفتوة فلبسوها قى رمضان من تلك السنة ( ٥٩٤ ) ، وفى سنة ١٢٠٧ م  
( ٦٠٢ هـ ) قام السلطان العادل بحملة على إمارة طرابلس الصليبية ، فنازل  
حصن الأكراد وأسر من رجاله خمسمائة ، واستولى على برج أعزاز ، وعلى  
حصن القليعات شمالى عرقة . وبعد أن حقق العادل هذه الانتصارات ، بادى  
بالتناية إلى الخليفة العباسى الناصر لدين الله مبشراً ، وحمل البشارة إليه  
قاضى العسكر ( ٥٥٥ ) . وفى العام التالى أرسل العادل الأيوبي استاذ داره  
رسولاً إلى الخليفة العباسى ، فعاد الرسول وصحبته رسول الخليفة يحمل  
الخلع والتقليد للسلطان وأولاده ، فضلاً عن وزيره صفى الدين بن شكر .  
وقد يبلغ من احتفاء السلطان العادل برسول الخليفة أن وضع منبراً بهمشق أقرأ  
منه الوزير ابن شكر التقليد على الناس ( ٥٦ ) ولا أدل على العلاقة الوثيقة  
بين السلطان العادل الأيوبي من ناحية والخليفة العباسى الناصر لدين الله من  
ناحية أخرى من أن الاختيار ما كادت تصل إلى بغداد بوفاة العادل سنة ١٢١٨ م  
( ٦١٥ هـ ) حتى أعلن الحداد فى حاضرة الخلافة ، وفردى قى بغداد بأن من أراد  
الصلاة عليه فليحضر إلى جامع القصر حيث صلح علية صلاة الغائب ، كما  
أمر أئمة المساجد بالصلاة عليه فقاموا بذلك بعد صلاة الجمعة ( ٥٧ ) .

وما يقال عن حسن العلاقات بين الخليفة العباسى من ناحية والافضل بن  
صلاح الدين والعادل أخوه من ناحية أخرى يمكن تطبيقه عما كان هناك من  
حسن علاقات بين الخلافة فى بغداد وبقيّة أبناء البيت الأيوبي . . . من ذلك  
ما تشير اليه المصادر المعاصرة من اشارات تلقى اضواء على ما كان بين  
الخليفة الناصر لدين الله العباسى والملك الظاهر غازى بن صلاح الدين يوسف  
صاحب حلب وشمال الشام ، فقد تبادل الطرفان المراسلات والهدايا سنة  
١٢٠٥ م ( ٦٠٢ هـ ) وعندما أرسل الخليفة الناصر العباسى إلى الملك الظاهر  
( م ٣١ - تاريخ الاسلام )



غازى يطلب منه شراء أسلحة لحسابه يشتد بها قلاع خوزستان ، أرسل  
الظاهر الى الخليفة الأسلحة المطلوبة ورفض أن يتقاضى ثمنها (٥٨) .

ثم حدث سنة ١٢١٨ م ( ٦١٥ هـ ) أن دهمت شواطئ مصر الشمالية  
الحملة الصليبية الخامسة بزعامة حنادى بريين ملك مملكة بيت المقدس  
الصليبية فى عكا . وكان أن استولى الصليبيون على دمياط وأخذوا يزحفون  
بحذاء النيل فى داخلية البلاد ، فى الوقت الذى توفى السلطان العادل .  
وعندما بلغت هذه الاخبار الخليفة الناصر لدين الله العباسى فى بغداد ، بادر  
بإرسال الرسل والرسائل الى ملوك الشام يطلب منهم الاسراع بتجدة الملك  
الكامل - ابن العادل - فى مصر (٥٩) .

وفى ذلك الدور كان الخطر المغولى قد وصل الى أطراف العالم الاسلامى  
من ناحية المشرق ، واشتد القتال بين المغول والخوارزمية ، فقتل علاء الدين  
محمد وحلت الهزيمة بآبته جلال الدين الذى فر الى الهند . ولم يلبث أن عاد  
خوارزم شاه جلال الدين منكبرتى من الهند سنة ١٢٢٥ م ( ٦٢٢ هـ ) ليستعيد  
بلاده وينتقم ممن مهدوا لوقوع الكارثة التى حلت بآبته علاء الدين محمد على  
أيدي المغول . وكان أن وصل جلال الدين الى دقوق وأخذ أهلها بالسيف بعد  
أن فتحها عثوه ، ثم اتصل بالمعظم اعىسى بن العادل - صاحب دمشق -  
وصفى ما كان بينهما من خلافات ، وطلب منه التضرع على رأس حديثه  
لمشاركته فى الزحف على بغداد والقضاء على الخليفة العباسى الذى اتهمه  
بأنه كان السبب فى مجيء المغول الى بلاد الاسلام . ولكن المعظم اعىسى رفض  
الاشتراك فى أى عمل ضد الخليفة العباسى ، ورد على جلال الدين يقول له  
« أنا معك على كل أحد الا الخليفة فإنه إمام المسلمين (٦٠) » .

وإذا كان الموقف قد انتهى بمقتل جلال الدين على أيدي المغول ، فإن  
جيوش المغول لم تثبت أن دخلت العراق سنة ٦٣٤ هـ ( ١٢٣٦ م ) ووطئت رحلها  
حتى بلغت مدينة سامراء . وأزاء ذلك الخطر أعلن الخليفة العباسى المستنصر  
بأله الجهاد ، وجمع مجلسا من العلماء افتوا بأن الغزو فى سبيل الله أفضل

من الحج الى بيت الله • وبفضل هذه الروح تمكن المسلمون من انزال الهزيمة بالمغول عند تكريت ، وان كان هؤلاء قد عاودوا الكرة في العام التالي (١٢٣٧م/ ٦٣٥هـ) فانتقموا من المسلمين وهزموهم في الخانقين (٦١) • ويهمننا في هذه الأحداث أنه رغم صعوبة أحوال الأيوبيين في مصر والشام عندئذ ، فإن السلطان الكامل الأيوبي بادر سنة ١٢٣٧ بارسال نجدة الى الخليفة المستنصر بالله العباسي قدرها البعض بعشرة آلاف جندي (٦١) • ويدل هذا في حد ذاته على استمرار العلاقة بين بنى أيوب من ناحية والخلافة العباسية في بغداد من ناحية أخرى حتى آخر حلقة في تاريخ كل من الجانبين ، وخاصة فيما يتعلق بتبادل المساعدات ضد أكبر خطرين هدد المسلمين في الشرق الأدنى في ذلك الدور : خطر الصليبيين من ناحية وخطر المغول من ناحية أخرى • وفي الوقت الذي أخذ خطر المغول يتفاقم في المشرق لينذر بالقضاء على الخلافة العباسية في بغداد ، اذا بنا نسمع أن صاحب دمشق الصالح اسماعيل بن العادل أرسل وفدا الى بغداد سنة ١٢٤٢ م ( ٦٤٢ هـ ) يحفل الهدايا للخليفة المستعصم بالله العباسي فخرج لاستقباله موكب الديوان ، يضم جميع الحجاب (٦٣) •

اما عن موقف الخلافة العباسية من الخطر الصليبي في ذلك الدور ، فيبدو أن الصليبيين بعد فشل حملة لويس التاسع على مصر سنة ١٢٥٠ لم يعودوا في صورة الخطر الاول الذي يهدد المسلمين في الشرق الأدنى • ولا شك في أن الخلافة العباسية في بغداد كانت أكثر احساسا بخطر المغول الوثنيين الذين هددوا قلب العراق وصاروا قاب قوسين من بغداد نفسها • وكان ذلك في الوقت الذي اشتد الصراع بين الأيوبيين بالشام والمماليك في مصر ، الأمر الذي جعل الخليفة المستعصم بالله العباسي يعمل بسرعة لتوحيد المسلمين في الشرق الأدنى ليقفوا صفوا واحدا أمام خطر المغول الوثنيين ، وينقذوا الخلافة من خطر محقق بها • ولذا أرسل الخليفة المستعصم العباسي « رسولا الى الملك الناصر ( يوسف ) صاحب دمشق يأمره بمصالحة الملك المعز ( أيبك



التركمانى ) وإن يتفقا على جرب التتار (٦٤) » .

وهكذا ظلت الخلافة العباسية فى بغداد حتى آخر لحظة من عمرها تنهض بمسؤولياتها — بقدر ما توافر لها من جهد وطاقة — نحو توحيد جهود المسلمين فى الشرق الأدنى ضد الاخطار الخارجية التى وأجهته وخاصة من جانب الصليبيين والمغول . وكان ذلك فى الوقت الذى ظل حكام المسلمين يتشبهون بأهداب الخلافة العباسية ، ويحاول كل منهم أن يحتذى بها ويتخذ من الخليفة العباسى ذرعا يحتذى به ضد خصومه . فالملك الناصر يوسف الايوبى صاحب حلب ودمشق نادى بأنه لاحق للمماليك فى مصر ، وإن الخليفة العباسى فى بغداد هو صاحب الحق الاول فى السيادة على مصر والشام جميعا ، الأمر الذى جعل الخليفة المستعصم بالله يكافئه سنة ٦٥٥ هـ (١٢٥٧ م) بأن ارسل اليه طوقا من ذهب وتقليدا (٦٥) . وفى الوقت نفسه لم يجد المماليك فى مصر سنداً شرعياً يستندون اليه فى حكم البلاد فأخذوا يتمسكون — هم أيضا — بالخلافة العباسية ، وأعلن السلطان المعز فى القاهرة ان « البلاد للخليفة المستعصم بالله العباسى » ، وإن الملك المعز نائبه فيها (٦٦) ، وهكذا دخل الطرفان فى مزاييدة من أجل اظهار الولاء والتبعية للخليفة العباسى فى بغداد .

وبسقوط بغداد فى قبضة المغول سنة ٦٥٦ هـ (١٢٥٨ م) ، قتل الخليفة المستعصم بالله العباسى ، وانتهى دور بغداد بوصفها حاضرة للخلافة .

وإذا كان المماليك قد احيوا الخلافة العباسية فى القاهرة بعهد قليل ، فإن الخليفة العباسى عاش فى ذلك الدور لا رأى له ولا حول ولا قوة ، حتى ان غير المقرئى عن الخلافة عندئذ بأنها « ليس فيها أمر ولا نهى وحسبه » (الخليفة) أن يقال له امير المؤمنين » (٦٧) .



## الجواشي والمراجع

- ١ — انظر ابن الاثير : الكامل — حوادث سنة ٤٩٢ هـ ، ابن العبري .  
مختصر الدول ، ص ١٩٧ ، ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١٣٧ .
- ٢ — ابن الجوزي . . مرآة الزمان ، حوادث سنة ٤٩٢ هـ .
- ٣ — ابن العديم ، زبدة الحلب ، ج ٢ ، ص ١٢٧ ، ابن الفدا ، المختصر ، حوادث سنة ٤٩١ هـ . وقد عبر أبو المظفر الابيوردي عن سلبية الخلافة العباسية في مواجهة الاحداث ، واعتماد المسلمين على سلاح البكاء والنواح بأبيات منها :  

وشنر سلاح المرء دمع يفيضه	إذا الحرب شبت نارها بالصوارم
فيأبني الاسـلـام أن وراءكم	وقائـم تلحقن الذرى بالمناسـم
وكيف تنام العين ملء جفونها	على هفوات أيقظت كل نائم
واخوانكم بالتسـام أضحى مقلهم	ظهور المذاكى أو بطون القشـاعـم
تسـومهم الروم الهـوان وأنتم	تجرون ذيل الخفـض فعل المسـالم
أرى أمتى لا يشـرعون الى العدى	وماحـبهم والسـدين واهى الدعائم
ويجتنبون النار خـسـوفا من الردى	ولا يحسـبون العار خـرية لازم
أترضى صـناديد الاعاريب بالأذى	ويغضى على ذل كـمأة الاعاجـم
- ( انظر ابن الجوزي : المنتظم ، ج ٩ ص ١٥٨ ، وكذلك ترجمة الابيوردي في وفيات الاعيان لابن خلكان ، ج ٤ ص ٧١ ) .
- ٤ — ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ١٦١ ، ابن الجوزي : المنتظم ج ٩ ص ١٠٥ .
- ٥ — ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ، ص ١٦٥ .
- ٦ — ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٠١ هـ .
- ٧ — ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٠٣ هـ .
- ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ، ص ١٨٠ .
- ٨ — ابن الجوزي : المنتظم ، ج ١٠ ص ١٢٠ ، ابن الاثير : الكامل ، سنة ٥٢٣ هـ .
- ٩ — Michel Le Syrien, p. 227.
- ١٠ — ابن الاثير : التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية ، ص ٢٩ — ٣٠ .
- ١١ — المصدر السابق ، ص ٥٠ .
- ١٢ — ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥١٨ هـ .

- ١٣ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ٣٤ - ٣٦ هـ  
 ابن الاثير : التاريخ الباهر ، ص ٢٧ - ٢٨ .
- ١٤ - أبو الفدا : المختصر في اخبار البشر ، حوادث سنة ٥٢٧ هـ .
- ١٥ - ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ، ص ٢٤٦ - ٢٤٧ هـ  
 ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٢٩ هـ .
- ١٦ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ٨٩ هـ ابن الاثير الكامل ، حوادث ٥٢٤ هـ  
 ابن القلانسي : ذيل تاريخ دمشق ، ص ٢٧٣ .
- ١٧ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ١ ص ٤٧١ - ٤٧٤ ( طبعة ١٩٨٦ ) .
- ١٨ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٢١ .
- ١٩ - وهذا الحدث لم نعثر على اشارة اليه الا في اقوال المؤرخ الصليبي ولیم الصوري ،  
 ومع ذلك لا نستبعد صحته . وخاصة ان المصادر المعاصرة افاضت في وصف فرحة المسلمين  
 جميعا بمقتل زيموند . ومن القصائد التي نظمت في تلك المناسبة قصيدة للقيصري منها .
- |                              |                            |
|------------------------------|----------------------------|
| هذه العزائم لا ما تدعى القضب | وذى المكارم لما قالت الكتب |
| وهذه الهمم اللاتي متى خطبت   | تعثرت خلفها الاشعار والخطب |
| اغرت سيوفك بالافرنج راجعة    | فؤاد رومية الكبرى لها يجب  |
- انظر : ابن الاثير ، الكامل ، حوادث سنة ٥٤٤ هـ
- النويري : نهاية الارب ، ج ٢٧ ص ١٥٥ - ١٥٦ ( تحقيق الباحث ، ١٩٨٥ ) .
- ٢٠ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٢٨ هـ ابن القلانسي ، ذيل تاريخ دمشق  
 ص ٣٢٨ هـ
- ابن الاثير ، الكامل حوادث سنة ٥٤٩ هـ ، التاريخ الباهر ، ص ١٠٧ .
- ٢١ - ابن الجوزي : المنتظم ، ج ١ ص ١٠٨ .
- ٢٢ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٦ هـ .
- ٢٣ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ١ ص ٥٤٥ ( طبعة ١٩٨٦ ) .
- ٢٤ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٥ ص ٣٥١ .
- ٢٥ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٤ هـ ، التاريخ الباهر ، ص ١٤١ .
- ٢٦ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ١ ص ١٩٨ هـ  
 ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٦ هـ .
- ٢٧ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ، ص ٦٣ - ٦٤ .
- ٢٨ - ابن خلكان : وفيات الاعيان ، ج ٦ ، ص ١٥٦ .
- ٢٩ - ابن تغري بردي : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٦٣ - ٦٤ هـ  
 سبط بن الجوزي ، ج ٨ ص ٢٩٣ .
- ٣٠ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٧ هـ  
 المقرئزي : السلوك ، ج ١ ص ٤٦ .
- ٣١ - سبط بن الجوزي ، ج ٨ ص ٢٩٣ .

- ٣٢ - المترف على التخصيلات انظر كتاب :
- الحركة الصليبية ( للباحث ) ، ج ٢ ، ص ٤٧٠ وما بعدها . ( طبعة ١٩٨٦ ) .
- ٣٣ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٢ ص ٨٧ و ابن الاثير : الكامل ، سنة ٥٧٠ هـ
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٤ .
- ٣٤ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٢ ، ص ١٨ .
- ٣٥ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٣ ص ٢٧٥ و انظر كذلك للباحث :
- المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك ، ص ١٥٣ وما بعدها .
- ٣٦ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٦٩ هـ .
- ٣٧ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٧١ هـ .
- ٣٨ - سبط بن الجوزى ، ج ٨ ، ق ١ ، ٣٥٤ .
- ٤٠ - المصدر السابق ، ص ٣٦٧ .
- ٤١ - ابن شداد : التوادر السلطانية ، ص ٣٩١ .
- ٤٢ - العماد الكاتب : الفتح القسى ، ص ١٤٧ .
- ٤٣ - المصدر السابق ، ص ٢٦٨ - ٢٨٠ .
- ٤٤ - المصدر السابق ، ص ٢٨١ - ٢٨٣ .
- ٤٥ - المصدر السابق ، ص ٣٦٥ .
- ٤٦ - نفس المصدر والصفحة .
- ٤٧ - نفس المصدر والصفحة .
- ٤٨ - نفس المصدر ، ص ٣٦٦ .
- ٤٩ - سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، ج ٢ ص ٦٨٨ وما بعدها ( طبعة ١٩٨٦ ) .
- ٥٠ - العماد الكاتب : الفتح القسى ، ص ٥٤٦ .
- ٥١ - المصدر السابق ، ص ٦٠١ .
- ٥٢ - المصدر السابق ، ص ٦٠٦ .
- ٥٣ - المصدر السابق ، ص ٦٥٠ .
- ٥٤ - ابو شامة : الذيل على الروضتين ، ص ٢٣ .
- ٥٥ - ابو الفدا : المختصر ، حوادث ، سنة ٦٠٣ هـ
- المقريزى : السلوك ، ج ١ ص ١٦٦ .
- ٥٦ - الحموى : التاريخ المنصورى ، ورقة ١٢٦ ( مخطوط ) .
- ٥٧ - سبط بن الجوزى ، ج ٨ ، ق ٢ ، ص ٥٩٧ .
- ٥٨ - الحموى : التاريخ المنصورى ، ورقة ١٢٦ .
- ٥٩ - ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ص ٢٢٢ هـ
- الحموى : التاريخ المنصورى ، ورقة ١٣٦ .
- ٦٠ - سبط بن الجوزى ، ج ٨ ، ق ٢ ص ٦٣٤ هـ
- ابن تغرى بردى : النجوم الزاهرة ، ج ٦ ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ .



- ٦١ - ابن الفوطى : الحوادث الجامعة ، ص ١١٢ .
- ٦٢ - المقرئى : السلوك ، ج ١ ص ٢٤٢ .
- ٦٣ - الرسولى ، ورقة ١٦٥ ( مخطوط ) .
- ٦٤ - السبكى : الطبقات الشافعية ، ج ٥ ص ١٢٣ .
- ٦٥ - تاريخ ابن الوردى ، ج ٢ ص ١٩٤ .
- ٦٦ - المقرئى : السلوك ، ج ١ ص ٢٧٠ .
- ٦٧ - المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ، ص ٣٩٤ ( الطبعة الأولى ) .

( ١١ )

مدينة القدس في عصر

سلطين الممـاليك





إذا كنا في دراسة التاريخ نربط بين الدولتين الأيوبية والمماليكية ،  
ونعتبرهما إلى حد بعيد متكاملتين سياسيا وحضاريا ، ويشكلان وحدة تاريخية  
واحدة ، فإن هذا الحكم ربما انطبق بدرجة أكبر على ما يتعلق بنظم الحكم  
وأجهزة الإدارة المركزية والمحلية . ويبدو أن هذا هو ما يقصده القلقشندى  
عندما يقول ( نذكر ما استقر عليه الجال من ابتداء الدولة التركية ( دولة  
المماليك ) وإلى زمننا على رأس الثمانمائة ، مما أكثره مأخوذ من ترتيب الدولة  
الأيوبية التي هي أصل الدولة التركية ) .

وفيما عدا ذلك ، فإننا نعتبر قيام دولة سلاطين المماليك عند منتصف  
القرن السابع للهجرة - الثالث عشر للميلاد - مؤشرا يشير إلى بداية مرحلة  
جديدة لها طابعها الخاص في تاريخ الشرق الأدنى بوجه عام ، وفي تاريخ  
مصر والشام بوجه خاص . ولا نريد أن نستطرد ونبتعد عن جوهر الموضوع  
الذي اخترناه لبحثنا بالتطرق إلى ما اتصف به عصر سلاطين المماليك من  
طابع مميز في الميادين السياسية والحضارية ، وإنما سنسلك أقصر الطرق  
التي توصلنا إلى بيت المقدس مباشرة ، فنقول إن عصر سلاطين المماليك يمثل  
مرحلة جديدة في تاريخ مصر والشام ، لها طابعها الخاص الذي يتصف بالأمن  
والاستقرار والثراء والازدهار . . . . مرحلة جعلت منها مرة أخرى عذرا  
إيجابيا فعلا في الحياة الإسلامية بجوانبها السياسية والحضارية . . مرحلة  
انتهى فيها دور العراق وبغداد بعد أن وقع الشرق تحت سيطرة المتتار  
الوثنيين ، في الوقت الذي أخذت دولة المسلمين في الأندلس تنكمش سياسيا  
وحضاريا بعد أن اشتدت عليها وطأة المسيحيين . . وهنا برزت دولة سلاطين  
المماليك في مصر والشام - بين الشرق والغرب الإسلاميين - لتتزعزع حركة

الجهاد وتحمى مقدسات المسلمين من ناحية ، وتحمل لواء الحضارة الاسلامية  
فى الشطر الأخير من العصور الوسطى من ناحية أخرى .

وفيما يتعلق ببيت المقدس ، فإنه يلاحظ أن هذه المدينة خرجت من دائرة  
الحياة العامة فى الدولة الإسلامية منذ أن استولى عليها الصليبيون فى أواخر  
القرن الحادى عشر للميلاد ، ولدة قرنين ، أى حتى أواخر القرن الثالث عشر  
حقيقة أن صلاح الدين استرد بيت المقدس للمسلمين عقب مؤقعة حطين سنة  
١١٨٧ ، ولكننا نستطيع أن نقرر فى ثقة وموضوعية أن هذه المدينة المقدسة  
ظلت أكثر من قرن بعد أن استردها صلاح الدين ، تحيا حياة قلقة غير مستقرة ،  
لا تنعم فيها بالأمن والاطمئنان الى المستقبل ، ولا يعرف أهلها من المسلمين  
ما يخبأه لهم المستقبل القريب أو البعيد .

ولم يكن من السهل على المسلمين فى بيت المقدس أن ينسوا ما حل بسبعين  
الف مسلم داخل المسجد الأقصى سنة ١٠٩٩م ( منهم جماعة من أئمة المسلمين  
وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ، ممن فارق الأوطان ، وجاوروا بذلك الموضع  
الشريف ) (١) ثم أن بيت المقدس ظلت منذ سقوطها فى قبضة الغزاة حتى استردها  
صلاح الدين بعد قرابة تسعين عاما عاصمة لمملكة صليبية ، كانت لها الزعامة  
على الوجود الصليبي فى منطقة الشرق الأدنى بأكملها ، وحرص حكامها على  
محو شعائر الاسلام من المدينة المقدسة ، فحولوا قبة الصخرة الى كنيسة لهم  
ووضعوا فوقها صليبا مذهبا كبيرا ، واتخذوا من المسجد الأقصى مركزا  
لحكومتهم ثم مقرا لطائفة فرسان الهيكل أو الداوية .

وبذلك لم يعد للمسلمين وجود فى البقعة المباركة وصاروا يتطلعون عن بعد  
بافتداتهم الى بيت المقدس ، ويشكون الى الله شكوى المظلوم المستضعف الذى  
لا يملك سوى الدعوات يطلقها والدموع ينزرفها .

وعلى الرغم مما ذكره المؤرخون من أن استرداد صلاح الدين لبيت



المقدس سنة ١١٨٧م جاء مصحوبا بتدفق المسلمين عليها - وسط فرحتهم الكبرى - ( فأتوه رجالا وركبانا من كل جهة لزيارته ) (٢) ٠٠٠ إلا أن ذلك لا يعنى - فى نظرنا - أن المدينة عادت بسرعة الى حالتها الطبيعية تحت مظلة الاسلام ذلك أن الوضع العام لبلاد الشام - وبصفة خاصة الجزء الجنوبى منها المعروف جغرافيا باسم فلسطين - انعكست صورته منذ أواخر القرن الثانى عشر وحتى أواخر القرن الثالث عشر للميلاد ، بطريقة مكثفة على أوضاع بيت المقدس بالذات .

حقيقة أن اتفاقية الرملة بين صلاح الدين وريتشارد سنة ١١٩١م أدت الى حالة من الاستقرار بين المسلمين والصليبيين ، ولكن الوضع الجديد كان أقرب الى الترقب منه الى الاستقرار ، بالنسبة لمدينة بيت المقدس ، وخاصة أن صلاح الدين لم يلبث أن توفى سنة ١١٩٣ ، الأمر الذى ترتبت عليه نتائج خطيرة بالنسبة لهذه المدينة المقدسة . ذلك أن خلفاء صلاح الدين من بنى أيوب لم يكونوا جميعا على مستوى تحمل المسئولية ، فدبت المنازعات فيما بينهم وبين بعض مما عرض الدولة للتفكك والانقسام . وقد ظهرت هذه الصورة أوضح ما تكون فى بلاد الشام التى اقتسمها ملوك بنى أيوب ، فتحولت الى أممالك صغيرة متطاحنة كان أهمها فى دمشق وحلب وحمص وحماء والكرك . وظل هذا هو الطابع التاريخى العام لتلك البلاد طوال الفترة التى امتدت من وفاة صلاح الدين حتى سنة ١٢٦٠ تقريبا .

والحقيقة المؤلمة هى أن ملوك بنى أيوب لم يكتفوا فى هذه الحروب والمنازعات الداخلية بالاستعانة ضد بعضهم البعض بقوى خارجية ، بل قد تكون من الصليبيين أنفسهم . ، وإنما اتخذ الفرقاء من بيت المقدس بالذات ورقة لمساومة الصليبيين ، فتقدم أكثر من ملك من ملوك الإيوبيين يعرض عليهم استعادته لإعادة بيت المقدس اليهم مقابل مساعدته ضد خصومه . ولا يخفى علينا أن بيت المقدس كانت للأمنية والهدف والغاية بالنسبة للصليبيين جميعا .



حتى الحملات الصليبية التي اتجهت ضد مصر في النصف الأول من القرن الثالث عشر للميلاد ، اتخذت من غزو مصر وسيلة لا غاية ، أما الغاية الكبرى فهو بيت المقدس على وجه التحديد ، ولم تغب هذه الحقيقة عن مؤرخي المسلمين ، من ذلك ما يرويه المؤرخ المعاصر ابن واصل من أنه عدد ما شرع حنا ذى برين في غزو مصر سنة (٦١٤هـ) ١٢١٨م على رأس الحملة الصليبية الخامسة ، قال الصليبيون ( ان الملك الناصر صلاح الدين انما استولى على الممالك ، وأخرج القدس والساحل من أيدي الفرنج بملكه ديار مصر وتقويته برجالها ، فالمصلحة أن نقصد مصر ونملكها وحينئذ فلا يبقى لنا مانع من أخذ القدس وغيره من البلاد ) ، ثم يقول انه عندما شرع لويس التاسع ملك فرنسا في حملته الصليبية السابعة بعد ذلك بثلاثين سنة ( حدثته نفسه بأن يستعيد البيت المقدس الى الفرنج ) ، وعلم أن ذلك لا يتم الا بملك الديار المصرية ( ٣ ) فمصر هي الوسيلة ومدينة القدس هي الغاية .

وكانت النتيجة الطبيعية لتفريط بعض ملوك بنى أيوب - وخاصة من ابناء العادل سيف الدين - أن استرد الصليبيون بيت المقدس عن طريق اتفاقية سلمية ودون قتال سنة ١٢٢٩م . وظلت هذه المدينة بعد ذلك كالكرة ، تتلاقفها أيدي المسلمين والصليبيين ، حتى استردها المسلمون نهائيا سنة ١٢٤٤م . وفي ظل هذه الأوضاع كان لا يمكن ان تعود الحياة الطبيعية الى المدينة بسهولة ، وانما استمرت تعيش في ظل حالة من الخوف والقلق والترقب حتى بعد عودتها الى أحضان الأمة الاسلامية ١٢٤٤م . ذلك أن أهالي بيت المقدس ظلوا لا يأمنون على انفسهم وحاضرهم ومستقبلهم ، وفي مواجعتهم - على التداخل - تقوم مملكة صليبية حاضرتها عكا ، تترقب اليوم الذي تغزو فيه غقارب الدناغة الى وراء لتحيا مجدها القديم على أرض بيت المقدس ، هذا فضلا عن عديد الامارات والمدن والقلاع الصليبية المنتشرة في أنحاء الشام - شماله وجنوبه - والتي كان أهلها جميعا يثطلعون الى كنيسة القيامة في بيت المقدس ، وفي ظل

هذا القلق رغب كثير من المسلمين عن الحياة فى بيت المقدس ، الأمر الذى جعل القزوينى فى النصف الأول من القرن السابع للهجرة - الثالث عشر للميلاد - يردد عبارة المقدسى التى ذكرها قبل ذلك بقرنين ونصف تقريباً من أن القدس ( قايطة العلماء كثيرة النصارى ) (٤) .

ومع قيام دولة المماليك فى مصر عند منتصف القرن السابع الهجرى الثالث عشر للميلاد ظلت بلاد الشام ميداناً لصراعات متعددة بين المسلمين والصليبيين ، وبين الأيوبيين فى الشام والمماليك فى مصر ، فضلاً عما كان هناك بين ملوك بنى أيوب بعضهم وبعض .

وشاء الله أن ينقذ بيت المقدس فى تلك المرحلة من براثن التتار الوثنيين الذين اجتاحت بلاد الشام من شمالها إلى جنوبها .

ومن الواضح لنا أن غزوة التتار الأولى فى بلاد الشام عبرت فى جوهرها عن هجمة صليبية شرسة ، خطط لها ملك أرمينية الصغرى المسيحى هيثوم الأول مع هولاكو ، وطلب الأخير من حليفة أن يلتقى به عند الزها (خسنى) يذهب معه إلى بيت المقدس ، ويخلص الأراضى المقدسة من قبضة المسلمين ويسلمها للمسيحيين ) (٥) .

ولكن حدث عند وصول التتار إلى دمشق واستيلائهم عليها أن قرروا التفرع لمواجهة خطر المماليك فى مصر ، فاتجهوا من دمشق ضروب غزة مباشرة وتركوا البلاد الداخلية - ومن جملة بيت المقدس - مقطوعة عن بقية العالم الإسلامى ، حتى تستسلم تلقائياً . ولو كان التتار عرجوا بعد استيلائهم على دمشق على بيت المقدس ، لأصاب هذه المدينة المقدسة من التخريب والانهيار وانتهاك مقدسات المسلمين وبيوتهم ما أصاب حلب ودمشق وغيرهما من مدن الشام التى وقعت بأيدي التتار :

ومهما يكن من أمر ، فإن انتصار المماليك على التتار فى عين جالوت



سنة ١٢٦٠ أنقذ بيت المقدس - بل الشام كلها من خطر داهم بعيد المدى \* على أن ثمة أهمية أخرى لموقعة عين جالوت بالنسبة لتاريخ بلاد الشام ، هي ما ترتب عليها من امتداد سيطرة المماليك على تلك البلاد وانحسار النفوذ الأيوبي عنها بعد أن ثبت عجز ملوك بني أيوب عن الدفاع عن البلاد وحماية أهلها من خطر التتار \* وهكذا عادت وحدة مصر والشام مرة أخرى في ظل حكومة مركزية قوية حاضرتها القاهرة ، اتخذت الجهاد شعارا لها، مما اشاع قدرا من الاستقلال لأول مرة منذ أمد طويل في بلاد الشام بوجه عام وبيت المقدس رار بوجه خاص .

ومرة أخرى لن نسمح للاستطراد أن يشدنا الى داخل حركة المماليك، فهو تاريخ خصب دسم غنى، وإنما نكتفى بالإشارة الى ملحة سريعة - هي أنهم احسوا منذ البداية أنهم مجبرون بسبب أصلهم فضلا عن أنهم ظهروا على المسرح السياسى فى صورة من اذ سادتهم بنى أيوب \* ولمحو هذه الصورة من أذهان المعاص المماليك طريقا ذى ثلاث شعب ، تركت كلها أثارا مباشرة فى أوضاع بيت المقدس \* .

### الامن والاستقرار فى ظل دولة سلاطين المماليك :

أما الاتجاه الأول لسياسة دول سلاطين المماليك ، فهو اتخاذ الجهاد أداة لاثبات جدارتهم بالحكم ، وأن وجودهم ضرورى لى لحماية البلاد والعبادة ، ذلك أن دولة المماليك قامت فى وقت أحدت الإخاء بسبب هجمات التتار الوثنيين من الشرق وة والمعروف عن المماليك أنهم يمثلون فى عسكرية ، ولذا لم يصنع عليهم القيد المؤرخ ابن واصل - أى فرسانه و نرى من الصليبيين الراقدين من الغرب \* نشأتهم واسلوب تربيتهم وحياتهم فئة نام بدور (( داوية الاسلام )) - على قول حماته ، تشبيها لهم بفرسان الداوية - أو



#### الهيكل - عند الصليبيين \*

والواقع ان الخطر التتري كان لا يقل في تلك المرحلة سوءا عن الخطر الصليبي بالنسبة للاسلام والمسلمين في المنطقة . فتتار فارس والعراق غلبت عليهم الوثنية عند قيام دولة سلاطين المماليك ، مما جعلهم في نظر المسيحيين أشبه بالمادة الخام التي يسهل تشكيلها - ومن ثم قويت الاتصالات - في شكل سفارات وبعثات متبادلة - بين التتار والقوى المسيحية ، سواء في الغرب الأوربي أو في الشرق الأدنى . واستهدفت هذه الاتصالات تحويل التتار الى المسيحية ، كخطوة تؤدي الى تطويق المسلمين وخاصة في الشام . ولا شك في أن هذا الاتجاه شكل تهديدا خطيرا لمدينة بيت المقدس ، بوصفها الهدف النهائي للكنيسة في ذلك الدور . ولم يكن المسيحيون الشرقيون - من أرمن وسريان وغيرهم - أقل تعاطفا مع التتار ، من أجل القيام بعمل حاسم ضد العدو المشترك ممثلا في المسلمين .

لذلك دأب التتار في الشطر الأول من عصر سلاطين المماليك على القيام باغارات عنيفة ، اتخذت شكل هجمات مفاجئة متقطعة على المسلمين في بلاد الشام حينما وفي آسيا الصغرى أحيانا . ومرة أخرى نؤكد أن هذه الاغارات كثيرا ما اتخذت طابعا صليبيا ، إذ سار المسيحيون الشرقيون مع التتار جنبا الى جنب ليرشدوهم الى مسالك بلاد المسلمين وطرقها ، ويرجسونهم ضد المدن الاسلامية . وكانوا اذا دخلوا واحدة منها - مثل حلب - يادروا باحراق جامعها ومدراسها والمراكز الدينية فيها . . . ومن الواضح أن بيت المقدس الاسلامية كانت أكثر مدن بلاد الشام حساسية بالنسبة لهذه الهجمات ، بعد مذاقته من الام وخوف وفزع طوال قرن ونصف حكمها فيها الصليبيون .

لكن المماليك وقفوا بالمرصاد للتتار كلما اطلوا برأسهم من العراق لتهديد (م ٣٢ - تاريخ الاسلام)

الشام ، فوقفت الجيوش المماليكية على أهمية الاستعداد للتصدي لهم ، فلا يكادون يعبرون نهر الفرات عند بلدة البيرة ، حتى تسرع جيوش المماليك الى مطاردتهم ، وعندئذ يفرون عائدين ليقوقعوا من جديد داخل العراق . وقد حدث عندما أوغلوا في شمال الشام أن أسرع اليهم السلطان المنصور قلاوون لينزل بهم هزيمة ضخمة في موقعة حمص سنة ٦٨٠ هـ - ( ١٢٨١ م ) . وعبثا حاول حكام التتار في العراق وفارس عقد صلح مع سلطنة المماليك ، يضمن الاعتراف بهم ، وأحلال السلام محل الحرب والخلاف . ذلك أن سلاطين المماليك وقفوا منهم موقفا حازما قويا ، وأدركوا أن أى صلح مع التتار سيتين غضب جمهور المسلمين الذين لم ينسوا ما حل بأمة الاسلام على أيديهم من خراب وتدمير وظل الموقف على ذلك حتى أواخر القرن الثالث عشر ، عندما أخذ الاسلام يتسرب الى التتار في العراق وينتشر بينهم ، الأمر الذي جاء مصحوبا بضعفهم وانحلالهم داخليا ، مما أدى الى كسر حدة العداء بينهم وبين المماليك .

وليس معنى ذلك أن حكام التتار بعد اسلامهم تجردوا تماما - وفجأة - من نزعتهم الموروثة نحو الغزو والتخريب ، وعن عدائهم التقليدى لدولة سلاطين المماليك . من ذلك أن غازان حاكم التتار الذى أشهر اسلامه قام بغزوة كبرى في بلاد الشام سنة ١٢٩٩ ، وأنزل هزيمة بجيوش المماليك عند مجمع المروج . ودخل رجاله دمشق ليعيثوا فيها فسادا ، وانتشروا حتى وصلوا الى بيت المقدس والكرك ، واستمروا على ذلك حتى حلت بهم الهزيمة فى موقعة مرج الصفر - قرب دمشق سنة ١٣٠٢ .

على أنه مهما يكن من أمر خطر التتار ، فإنه يبدو أن الخطر الحقيقى الذى ظل يهدد بيت المقدس بعد عین جالوت كان الخطر الصليبيى . ففى مواجهة بيت المقدس مباشرة ، وعلى ساحل فلسطين ، ظلت تقوى مملكة الصليبيين تمثل محطة استقبال لأية خفلة تأتي من الغرب للوثوب على بيت المقدس .



وهنا أظهر سلاطين المماليك تفهما كبيرا لحقيقة الخطر الصليبي : فهو بالنسبة لبلاد الشام يمثل خطرا مقيما على أرضها ، وليس خطرا طارئا متقطعا مثل خطر التتار ، يختفى خلف نهر الفرات ليطل برأسه على بلاد الشام بين حين وآخر . ثم ان الخطر الصليبي قريب من قلب الاسلام ومقدساته ، سبق في وقت مضى أن صار قاب قوسين من المدينة المنورة ومكة المكرمة . أما أطماعه في بيت المقدس فمعروفة غير خافية . يضاف الى هذا أن الخطر الصليبي قديم في المنطقة ، له من العمر أكثر من مائة وخمسين عاما ، اكتسب الصليبيون خلالها خبرة طويلة بالناس والأرض ، وعرفوا مواطن القوة والضعف في خصومهم ، وخبروا مسالك البلاد ودروبها ، وأقاموا عليها قلاعاً وحصونا ومنشآت . . . بخلاف التتار الذين جاء خطرهم حدثا طارئا قريب المولد ، والذين كانوا لا يعرفون سوى القليل عن الشام وأهلها ، لولا القوى المسيحية المحالفة لهم ، والتي تولت ارشادهم وتوجيههم . وأخيرا ، فإن الصليبيين على ساحل الشام — وفي مواجهة بيت المقدس — كان في إمكانهم الاعتماد على خط مواصلات سليم وسهل وآمن ، يربطهم بالغرب الأوربي عبر مياة البحر المتوسط . وعن طريق هذا الشريان تأتيتهم الامدادات — من رجال وسلاح — لتغذيتهم . وتجدد إيمانهم بين حين وآخر . أما التتار ، فبعد استقرارهم في الشيبورق الأوسط وشرق أوربا ، انقسموا الى دول — ربما متنازعة — استقلت كل منها عن الأخرى وعن المركز الاساسي لحركتهم في قراقورم بالشرق الأقصى . مما عرضهم للأذوبان التدريجي البطيء في البيئات التي استقروا فيها

وما كادت دولة سلاطين المماليك تقف على قدميها ، وتطمئن الى مصيرها وكيانها ، حتى شرعت في تنفيذ سياسة حازمة تجاه الوجود الصليبي على أرض الشام ، فشنتوا هجوما شاملا على الصليبيين انتهى بسقوط أنطاكية في يد السلطان الظاهر بيبرس سنة ٦٦٦ هـ ( ١٢٦٨ م ) . ثم سقطت طرابلس في يد السلطان قلاوون سنة ٦٨٨ هـ ( ١٢٨٩ م ) ، وسقطت عكا وملحقاتها في يد



السلطان الاشرف خليل بن قلاوون سنة ٦٩٠ هـ ( ١٢٩١ ) (١) . ولعله يبدو من هذا التسلسل أن الأمر لم يرتبط بسياسة سلطان بيعينه بقدر ما كان يرتبط بسياسة دولة ، حرص حكامها - واحد بعد آخر - على تنفيذها . وهكذا ما كاد يمر نصف قرن على قيام دولة المماليك ، حتى تم تقويض البناء الصليبي من أساسه ، وطرد الصليبيين تماما من بلاد الشام ، وغدا في استطاعة بيت المقدس أن تحيا لأول مرة - بعد قرابة قرنين من الزمان - حياة أملة مستقرة لا يهددها (عدو) متربص رابض على مقربة منها ، يتحين الفرصة للوثوب عليها . . . .

حقيقة أن الحروب الصليبية لم تنته بطرد البقايا الصليبية تماما من أرض الشام سنة ١٢٩١ ، وإنما استمرت ذيولها في صورة أو أخرى قرنين أو ثلاثة بعد ذلك ، واتخذت في شرق البحر المتوسط شكل حرب بحرية وحصار اقتصادي وهجمات على موانئ مصر والشام . وقد تمثل كل ذلك في المشاريع الصليبية التي وضعت في الغرب الأوربي ، والتي استهدفت في نهاية المطاف الوصول إلى بيت المقدس بطريق أو آخر (٧) . ولكن كافة هذه التيارات والمشاريع ظلت بعد طرد الصليبيين من الشام لا تؤثر في بيت المقدس تأثيرا قويا مباشرا . لقد صار في وسع هذه المدينة المقدسة منذ أواخر القرن الثالث عشر للميلاد أن تحيا حياة آمنة طبيعية بين أحضان الدولة الإسلامية، وفي حماية سلطنة المماليك ورعايتها ، دون أن تخشى خطرا قريبا من ناحية الصليبيين أو من ناحية التتار .

#### أثر أخلاء الخلافة العباسية في القاهرة :

أما الاتجاه الثاني لسياسة سلاطين المماليك ، الذي تأثرت به بيت المقدس وأوضاعها في ذلك العصر ، فيرتبط بالخلافة الإسلامية . ذلك أنه زامن قيام دولة سلاطين المماليك في مصر والشام سقوط الخلافة العباسية في بغداد على أيدي التتار سنة ٦٥٦ هـ ( ١٢٥٨ م ) . وقد أحدث هذا الأمر رد فعل خطير في نفوس

المسلمين الذين لم يعتادوا - منذ أيام الرسول عليه الصلاة والسلام - الحياة في عالم بلا خليفة \* ومهما يقل من تدني نفوذ الخلافة العباسية في بغداد قبل سقوطها ، فان تأثيرها كان في المقام الأول أدبيا معنويا ، بمعنى أن المسلمين رأوا فيها رمزا يذكرهم بأمجاد الماضي ، ويبعث في قلوبهم الأمل بالنسبة للمستقبل \* وإذا فأننا لا نكون مبالغين اذا ذكرنا أن مقتل الخليفة المستعصم العباسي سنة ٦٥٦ هـ ( ١٢٥٨ م ) أحدث فراغا ضخما أحس به المسلمون ، وتشاءموا من استمراره وتمنوا شغله بأية صورة وعلى أى وجه \* \* أنهم لا يستطيعون الحياة دون زعامة روحية يلتفون حولها ، وارتبط اسمها في قلوبهم بأمجاد الماضي وعظمته

وكان أن حاول بعض حكام المسلمين في المشرق والمغرب الافادة من هذا الفراغ ، ففكروا في احياء الخلافة في بلادهم ليحققوا لأنفسهم من وراء ذلك مكاسب أدبية وسياسية \* ولكن دولة سلاطين المماليك كانت أسرع الى العمل الجاد ، فقام السلطان الظاهر بيبرس باستحضار أحد أبناء البيت العباسي الى القاهرة سنة ٦٥٩ هـ ( ١٢٦١ م ) ، حيث شهد الشهود على صحة نسبه ، وعندئذ بايعه السلطان والأمراء خليفة على المسلمين ، وقام الخليفة الجديد بدوره بتفويض السلطان المماليكي في حكم البلاد والعباد \* (٨) ومُنذ ذلك الوقت غدت القاهرة دار الخلافة العباسية حتى كان الغزو العثماني في أوائل القرن السادس عشر للميلاد ، وعندئذ اختطف سلاطين بني عثمان لقب الخلافة لأنفسهم ، ونقلوا مقرها الى اسطنبول ، ولم يعد الخليفة الأول مرة في التاريخ ينحدر من أصل عربي \*

ومهما يكن من أمر ، فان سلاطين المماليك باحيائهم الخلافة العباسية في القاهرة ، ضربوا عصفوريين بحجر واحد ، ان حققوا لأنفسهم مركزا ممتازا بين حكام الدول الاسلامية من ناحية ، وأضعفوا على حكمهم صيغة شرعية من

ناحية أخرى ، وذلك بوصفهم متمتعين بعطف الخلافة الإسلامية وبيعتهما -  
وهي أعلى سلطة شرعية في الإسلام - مفوضين منها بحكم المسلمين .

ولكن هذا الوضع الجديد ألقى مسئوليات كبرى على كاهل دولة سلاطين  
المماليك . ان احتضانها الخلافة العباسية في عاصمتها القاهرة ، وظهور  
سلاطين المماليك في صورة جملة الإسلام الحريصين على سلامة أوضاعه ،  
فرض عليهم أن يضاعفوا من رعايتهم لمقدسات المسلمين ، يحمونها ويحرمونها  
ويرفعون شعائر الإسلام فيها . وهل هناك أقدم - عند المسلمين ، من الحرمين  
الشريفيين في الحجاز والحرم الثالث في القدس ؟

وهنا نلاحظ أن النشاط الديني العلمي في تلك العصور كان يتكاثف  
قرب الخلافة أينما حلت . فحول خليفة رسول الله (ص) يلتف العلماء ورجال  
الدين . وإذا انتقل الخليفة من مكان إلى آخر ، سار في ركابه رجال الدين  
والعلم ، تبركا به وتيمنا بصحبته .

وبسقوط بغداد في قبضة التتار الوثنيين انتهى دورها الديني والعلمي في ظل  
الخلافة ، إذ أشاع التتار في ربوعها الخراب والفساد والرعب ، فقتل  
من علمائها من قتل ، وهرب من استطاع الهرب . أما آلاف الكتب التي  
تشكل ركنا خطيرا في تراث الفكر الإسلامي ، فقد وجدت لنفسها مستقرا  
ومقاما في قاع نهر دجلة حتى تحطت أوراقها وعفى أثرها .

وسرعان ما أخذت الخلافة العباسية في مقرها الجديد بالقاهرة تستقطب  
علماء المسلمين - من مشارق الأرض ومغاربها - لينعموا بما هيأه سلاطين  
المماليك لهم من أمن واستقرار ، وتشجيع أدبي ومادي . ويعبر عن ذلك خير  
تعبير أحد العلماء المعاصرين ، فيقول ان مصر غدت منذ أحياء الخلافة  
العباسية فيها ( محل سكن العلماء ومحط رجال الفضلاء ) (٩) . أما علامة



العصر ابن حجر العسقلاني ، فيقول عن بعض علماء الشام عندئذ أنهم قالوا  
عن بلادهم ( هذا بلد ضيق عن علمي ) وهجروها الى مصر (١٠) .

واذا كان كثير من هؤلاء العلماء قد آثروا الإقامة في القاهرة على  
مقربة من الخلافة ونفوذ السلطان ، فان نسبة لا يستهان بها منهم دأبوا على  
التنقل بين الأماكن المقدسة المشمولة برعاية سلاطين الممالك وحمايتهم - أعنى  
مكة والمدينة وبيت المقدس - طلبا للبركة . بل أن بعضهم فضل أن يجاور  
موضعا من هذه المواضع الثلاثة الشريفة ليواصل حياته العلمية والدينية ذي  
هدوء ، بعيدا عن أضواء العاصمة وسلطان الحكام . ومع عظم المكانة الدينية  
لمكة المكرمة والمدينة المنورة ، الا أنه يبدو من دراسة ذلك العصر أن كثيرا من  
العلماء ورجال الدين لم يستسيغوا الحياة الطويلة في احدهما ، لأسـوـة  
ظروف الحياة الطبيعية فيهما ، وبعدهما عن مركز النشاط الحضاري والفكري  
في العالم الاسلامي . أما مدينة القدس فكانت الحياة فيها أطيـب نسبيا  
لاعتدال جوها ، ووقوعها داخل دائرة النشاط الحضاري للدولة الإسلامية  
عندئذ ، وكان لها عشاقها الكثيرون وخاصة بعد تلك الغيبة الطويلة التي  
انتزعت فيها من أحضان الدولة الإسلامية الأم .

وباستعراض أسماء العلماء ورجال الذين ارتبطت اسمائهم ببيت  
المقدس في ذلك الدور ، أو الذين انتقلوا اليها وترددوا عليها لمزولة نشاطهم  
العلمي والديني في المسجد الأقصى أو في الأرض التي باركها الله حوله . . .  
نجد أنفسنا أمام حشد ضخم منهم ، تناثرت اسمائهم وسيرهم وتراجمهم  
في كتب الطبقات وحوليات التاريخ المعاصرة . وقد جمع عددا كبيرا منهم  
مجير الدين الحنبلي في كتابه الذي ألفه في أواخر القرن التاسع للهجرة -  
الخامس عشر للميلاد - في عهد السلطان الأشرف قايتباي بعنوان ( الأنس  
الجليل في تاريخ القدس والخليل ) . هذا فضلا عن الدراسة المطبوعة التي

قام بها أحمد سامح الخالدي في كتابه ( أهل العلم بين مصر وفلسطين ) .  
هذا مع ملاحظة أن رجال العلم والدين الذين اختاروا الحياة في بيت المقدس  
في ذلك العصر كانوا من المشرق والمغرب جميعا . وقد كان فيها وقف « على  
طائفة المغاربة على اختلاف أجناسهم » . وما زال هناك حتى فيها ينسب اليهم ،  
فضلا عن أحد أبواب المسجد الأقصى نفسه .

ويضيق المقام في هذا البحث عن ذكر أسماء أشهر هؤلاء العلماء في  
عصر سلاطين المماليك ، سواء من المقدسة أو من الوافدين على بيت المقدس ،  
وخاصة من مصر ، والذين أسهموا أسهاما جادا في خلق حركة دينية علمية  
في المدينة بعد أن اطمئنت على مصيرها في كنف دولة سلاطين المماليك .  
وتوجد قوائم طويلة بأسماء هؤلاء الشيوخ والعلماء في بعض الكتب المعاصرة ،  
وغير المعاصرة (١١) . وإنما لا يفوتنا أن نشير الى أن المرأة كان لها نصيب في  
هذه الحركة العلمية الدينية التي شهدتها بيت المقدس في ذلك العصر . ونذكر  
على سبيل المثال لا الحصر زينب بنت أحمد بن عبد الرحيم المقدسية المعروفة  
ببنت الكمال ( كانت دينية خيرة روت الكثير وتزاحم عليها الطلبة وقرأوا الكتب  
الكبار ( ١٢ ) ) . وزينب بنت أحمد بن عمر المقدسية وقد (حدثت بدمشق  
ومصر والقدس ) . ذكر الذهبي في شذرات الذهب أنها ماتت في بيت المقدس  
سنة ٧٢٢ هـ عن أربع وتسعين سنة . وسدت العرب بنت سديف الدين على  
المقدسية المتوفاه سنة ٧٣٤ هـ . وغيرهن كثيرات .

. . . أما ثمرة هذا النشاط الديني العلمي الواسع النطاق ، فقد تمثلت في  
عدد كبير من المؤلفات والرسائل والمصنفات ، ارتبطت ولادتها ببيت المقدس  
لتجعل من هذه المدينة مركزا خصبيا من مراكز الفكر الاسلامي في عصر  
سلاطين المماليك . ومرة أخرى يضيق المقام في هذا البحث المرجز عن تتبع ما  
أنجزه علماء القدس في ذلك العصر من بحوث ودراسات ، وخاصة في ميدان  
العلوم الدينية من حديث وتفسير وفقه . وهي العلوم التي حظيت بسددهم وافر

فى تلك البيئة المباركة • ولكننا نذكر — على سبيل المثال لا الحصر أيضا —  
شهاب الدين أبو العباس الخويى المتوفى سنة ٦٩٣ هـ « شرح الفصول لأبن  
معطى ، ونظم علوم الحديث لأبن صلاح ، والفصيح للعلاب ، وكفاية المتحفظ » •  
أما الامام جمال الدين أبو عبد الله محمد بن سليمان البلخى المقدسى المتوفى  
سنة ٦٩٨ هـ فله « مصنف حافل كبير ، فيه خمسون مصنفا من المتفاسير ،  
يلغ تسعة وتسعين مجلدا » • وكذلك القاضى بدر الدين أبو عبد الله الكنائى  
المتوفى سنة ٧٣٣ هـ والذى تولى قضاء القدس ، له مصنفات عديدة منها :  
التبيان لمهمات القرآن ، وغرر التبيان ، والفوائد اللائحة فى سورة الفاتحة ،  
والمنهل الروى فى علوم الحديث النبوى ، وتحرير الأحكام فى تدبير جيش  
الأسلام ، ومستند الأجناد فى الآلات الجهاد ، وكشف المغمة فى أحكام أهل  
الزمنة • ومثل هذا يقال عن كمال الدين محمد بن أبى شريف المقدسى المتوفى  
سنة ٩٠٦ هـ ، فمن تصانيفه « الاسعاد بشرح الارشاد فى الفقه » •

كذلك شهدت بيت المقدس فى ذلك العصر نشاطا فى علوم الأدب واللغة  
والنحو • من ذلك أن شهاب الدين بن جبارة المقدسى النحوى الحنبلى — المتوفى  
بالمقدس (٧٢٨ هـ) — اشتغل فيها بعلوم العربية ، وشرح الشاطبية والرائية • أما  
نور الدين البدرشئى المالكى المصرى الذى عاش بالمقدس وتوفى فيها سنة  
٨٧٨ هـ فقد اشتغل بالنحو وألف فيه • وكان لبعضهم ميل لقرض الشعر ،  
ولهم دواوين ما زال معظمها مخطوطا •

أما علم التاريخ فكان له نصيبه الذى يشهد عليه علمان يرتبطان ببيت  
المقدس ، أولهما شيخ الاسلام الحافظ شهاب الدين أحمد بن حجر ، العسقلانى  
الأصل ، المصرى المولد والنشأة ، المتوفى سنة ٨٥٢ هـ • كان حجة فى الحديث  
والفقه وعلماء من أعلام علم التاريخ • حقيقة أنه لا ينتمى الى بيت المقدس  
أصلا أو نشأة ، ولكن حسب بيت المقدس أن ابن حجر تردد عليها ودرس



فيها حيث سمع عن القلقشندي ويدر الدين بن مكى وغيرهم • ومن مؤلفات ابن حجر فى علم التاريخ انباء الغمر بأنباء العمر ، والدرر الكامنة فى اعيان المائة الثامنة ٠٠٠٠ وغير ذلك كثير • أما المؤرخ الثانى فهى مجيد الدين الحنبلى ، صاحب كتاب « الأنس الجليل فى تاريخ القدس والخليل » وهو من معاصر للسلطان الأشرف قايتباى ، وكتابه من مصادرنا الأساسية عن القدس فى ذلك العصر • وقد توفى سنة (٩٢٧هـ) •

ثم ان النشاط العلمى فى بيت المقدس لم يقتصر على العلوم الدينية والنقلية ، وانما شمل أيضا العلوم العقلية والتجريبية • من ذلك - على سبيل المثال أيضا - أن شهاب الدين أبو عباس الخربى الشافعى المتوفى سنة ٦٩٣هـ - الذى سبقته الإشارة اليه - صنف كتابا فى العلم فى مجلد كبير يشتمل على عشرين فنا • أما شهاب الدين أبو العباس أحمد المصرى المقدسى - المشهور بابن الهائم - والمتوفى بالقدس سنة ٨١٥ هـ ، فقد اشتهر بتفوقه فى العلوم الرياضية ، ومهر فى الفرائض والحساب ، وله فيهما تصانيف جليلة ٠٠٠٠

وهذه الأمثلة كلها قليل من كثير ، ان دلت على شىء فانما تدل على مدى اتساع دائرة النشاط العلمى فى بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك وأن هذا النشاط كان مستمرا ، متصل الحلقات ، متشعب الاتجاهات ، لم يتوقف من بداية ذلك العصر حتى نهايته •

#### المسجد الأقصى فى عصر سلاطين المماليك : -

وبعد ذلك يأتى الاتجاه الثالث فى سياسة سلاطين المماليك مما ترك أثرا مباشرا واضحا فى بيت المقدس • ونعنى بهذا الاتجاه العناية بالمنشآت الدينية فى الأماكن المقدسة ، مما يعطى انطبعا عند المعاصرين بأن قيام المماليك فى الحكم ليس ضرورة لحماية البلاد والعباد من الأخطار الخارجية فحسب ، بل

أيضا لرفع راية الاسلام عن طريق احياء شعائره ورعاية مقدساته • ولذا استغل المماليك جزءا كبيرا من ثروتهم الضخمة التي عادت عليهم من وزراء التجارة ، فى اقامة أضخم المساجد ، وأفخم المدارس ، وأعظم الخانقاوات • وفى القاهرة ودمشق وحلب وغيرها ، ليظهروا دائما فى صورة رعاة الدين ، الساهرين على علومه وأركانه ، المنفذين لأحكامه وشريعته •

وكان من الطبيعى أن تمتد هذه العناية الى مقدسات المسلمين فى مكة المكرمة والمدينة المنورة والقدس الشريف ، لتكون شاهدا على مدى ما يقدمه المماليك للمسلمين جميعا من رعاية وخدمات • ولا تخفى علينا مكانه المسجد الأقصى فى الاسلام ، فهو مسرى النبى عليه الصلاة والسلام ، ومن المصخرة المباركة كان معراجهم الى السماء • وقد حرص سلاطين المماليك على تأكيد هذه المكانة ، سواء بالزيارات التي قام بها كثير منهم الى ذلك المكان الطاهر ، أو على ربطه دائما — أدبيا ومعنويا — بالحرمين الشريفين فى مكة والمدينة • من ذلك أن بعض البيانات ذات الدلالة السياسية كانت تذاع فى ذلك العصر على منابر « مكة والمدينة والقدس ومصر والقاهرة » (١٣) وزاد من مكانة بيت المقدس فى عصر سلاطين المماليك احساس المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها أنهم استردوا شيئا عزيزا لديهم ، واطمئنوا تماما الى بقائه فى حوزتهم • من ذلك أن بعض ملوك الاسلام فى ذلك العصر تنطلقوا الى التبرك ببيت المقدس ، فأرسل ملك كلبرجه — من الهند — هدية سنة ٨٣١ هـ الى السلطان برسباى فى القاهرة « وسأل أن تمكن رسله من بناء رباط بالقدس » (١٤) • وفى سنة ٨٣٨ هـ قدم كتاب من « الخان شاه رخ ملك الشرق يتضمن انه عازم على زيارة القدس الشريف » (١٥) •

لذلك لم يدخر سلاطين المماليك وسعا فى العناية بالحرم القدسي الشريف وقبة المصخرة المباركة ، سواء بالاضافة أو الاصلاح أو الترميم •

هذا فضلا عن عنايتهم الكبيرة باقامة المنشآت الدينية والعلمية والخيرية — والاجتماعية كالخمسومات (١٦) — فى مدينة القدس ، لتوفير أسباب الحياة فيها بعد أن تحررت من الخوف الذى خيم عليها نحواً من قرنين من الزمان . ووقف الممالك والخيرىون على هذه المنشآت والأوقاف المجيلة ذات الأيرادات الوفيرة ، ليضمنوا لها البقاء والاستمرار فى اداء رسالتها فى أمن واستقرار .

ومن أمثلة هذه العناية ، ما يذكره المقرئزى فى حوادث سنة ٦٥٩هـ من أن السلطان الظاهر بيبرس « بعث الصناع والآلات لعمارة قبة الصخرة بالقدس وكانت قد وهت » (١٧) فلما كانت سنة ٦٦١هـ سار السلطان بنفسه الى القدس « وكشف أحوال البلد ، وما يحتاج اليه المسجد من العمارة ، ونظر فى الأوقاف ، وكتب بحمايتها ، ورتب برسم مصالح المسجد فى كل سنة خمسة آلاف درهم ٠٠ » (١٨) ثم زار السلطان الظاهر بيبرس بيت المقدس مرة أخرى سنة ٦٦٨هـ ، فاعتنى بعمارة المسجد الأقصى ، وجدد قصور الصخرة الشريفة التى على الأرخام من الظاهر . كذلك عمر السلطان بيبرس بظاهر مدينة القدس خاناً كبيراً — سيأتى ذكره فيما بعد — وجدد أشياء حسنة منها قبة الأسسلة ، ورسم شعث الصخرة وغيرها وبنى على باب عبدة بن الجراح مشهداً ، ووقف عليه شيئاً للواردين .

أما السلطان المنصور قلأون الصالحى — الذى ولى السلطنة سنة ٦٧٨هـ (١٢٧٩م) ، فقد عمر سقف المسجد الأقصى من جهته الألفية مما يلى الغرب عند جامع الأنبياء . وله الرباط المنصورى المشهور بباب الناظر ، وهو رباط فى غاية الحسن وبنائه محكم . كذلك رخم الحجرة الألفية فى سنة ست وثمانين وستمائة . وعمر بمدينة الخليل — عليه السلام — الرباط والبيمارستان « وله غير ذلك » (١٩) .



وفى مرحلة عدم الاستقرار الداخلى التى اعقبت مقتل السلطان الاشرف خليل بن قلاون ، ولى السلطان العادل كتبغا منصب السلطنة سنة اربع وتسعين وستمائة ، وكان الخليفة العباسى فى القاهرة هو الحاكم بأمر الله أبو العباس أحمد . وفى أيامه جدد فصوص الصخرة الشريفة ، وجدد عمارة السور الشرقى المطل على مقبرة باب الرحمة .

ثم جاء السلطان المنصور لاجين ( ٦٩٦ - ٦٩٨ هـ = ١٢٩٦ - ١٢٩٨ م ) ليحدد عمارة محراب داود الذى بالسور القبلى - عند مهد عيسى عليه السلام - بالمسجد الأقصى الشريف .

والمعروف عن السلطان الناصر محمد بن قلاون أنه ولى عرش سلطنة المماليك ثلاث مرات ، آخرها سنة ٧٠٩ هـ ( ١٣٠٩ م ) . وهذه السلطنة الثالثة تمثل عصرا من ازهى عصور دولة سلاطين المماليك ، وأكثرها استقرارا ورخاء .

وقد امتدت أعمال السلطان الناصر محمد بن قلاون فى ذلك الدور ، لتخاض ذكراه فى بيت المقدس ، فعمر فى المسجد الأقصى السور القبلى الذى عند محراب داود عليه السلام ، ورخم صدر المسجد الأقصى ، ومسجد الخليل عليه السلام . كذلك فتح بالمسجد الأقصى الشباكين اللذين عن يمين المحراب وشماله وكان فتحهما فى سنة إحدى وثلاثين وسبعمائه . وجدد تذهيب القبتين ، قبة المسجد الأقصى وقبة الصخرة . وعمر القناطر على الدرجتين الشماليتين بصحن الصخرة التى تقع احدهما مقابل باب حطة ، والأخرى مقابل باب الدويدارية وعمر باب القطانين بالبناء المحكم . وعمر قناة السبيل الواقعة عند بركة السلطان ، بظاهر القدس الشريف من جهة الغرب ( ٢٠ ) .

وقد خلف السلطان الناصر محمد فى حكم دولة المماليك أولاده وأحفاده لمدة تجاوزت أربعين عاما ( ٧٤١ - ٧٨٤ هـ = ١٣٤٠ - ١٣٨٢ م ) . ورغم

سوء الأوضاع الداخلية فى ذلك العصر ، الا أنه يبدو أن بنى قلاون لم يغفلوا شأن القدس الشريف . من ذلك ما تم أيام الملك الأشرف شعبان بن حسن بن الناصر محمد من تعمير المنارة التى عند باب الأسباط فى سنة تسع ستين وسبعمائة ، كما جددت الأبواب الخشبية المركبة على بوابات الجامع الأقصى ، وجددت القناطر التى على الدرجة الغربية فى صحن الصخرة المقابل لباب الناظر ، وذلك سنة ثمان وسبعين وسبعمائة .

ثم كان أن قامت دولة المماليك الثانية — أو الجراكسة — سنة ٧٨٤هـ (١٣٨٢م) فأظهر سلاطينها رعاية ملحوظة لشئون بيت المقدس واكثروا من اقامة المنشآت الدينية فى المدينة . من ذلك ان السلطان الظاهر برقوق عمّر فى عهده دكة المؤذنين التى بالصخرة الشريفة تجاه المحراب — الى جانب باب المغاربة — وذلك فى شوال سنة تسع وثمانين وسبعمائة . وتم ذلك على يد ناظر الحرمين — القدس والخليل — ونائب القدس ، محمد بن السيفى الظاهرى . ونقش بالذهب على واجهتها القباية عبارة نصها :

«بسم الله الرحمن الرحيم . جددت هذه السدة المباركة بالصخرة الشريفة فى أيام مولانا السلطان الملك ابى سعيد برقوق ، خلد الله ملكه ، فى نيابة المقر الأشرفى العلئى الطنبغا الجوياقى كافل الممالك بالشام ، أعز الله أنصاره ، بنظر العبد الفقير الى الله تعالى المقر العالى المجذومى الناصرى محمد ، المقر المرحوم السيفى بهادر الفخرى الظاهرى نائب السلطنة الشريفة بالقدس الشريف وناظر الحرمين الشريفين ، أعز الله أنصاره ، بتاريخ مستهل شوال سنة تسع وثمانين وسبعمائة .» .

كذلك تم فى عهد السلطان برقوق تجديد القيسارية — وهى وقف الحرم القدسى الشريف — على يد كافل الممالك بالشام الفقير السيفى بن بلاط ناظر الحرمين الشريفين سنة ٧٨٨هـ . يضاف الى هذا كله تعمير البركة التى

بظاهر القدس من جهة الغرب ، وهى أبرقة المعروفة ببركة السلطان ، وذلك سنة احدى وثمانمئة ، وهى نفس السنة التى توفى فيها الظاهر برقوق .

أما السلطان الناصر فرج بن برقوق (٨٠١ - ٨١٥ هـ = ١٣٩٩ - ١٤١٢ م) فعلى الرغم مما اشتهر به فى التاريخ من سوء المسيرة ، الا أن ذلك لم ينل بينه وبين زيارة بيت المقدس ، حيث نزل بالمدرسة التنكزية ، وفرق على الناس «خمسة الاف دينار وعشرين الف فضة» (٢١) كذلك زار الخليل ، وعاق بمسجد ابراهيم عليه السلام النساثر الحريرية على الأضرحة الشريفة . واتخذ عدة قرارات ادارية ليضمن حسن انتظام الأمور فى تلك البقعة المقدسة .

ومن هذا العرض يتضح أن العناية بالمسجد الأقصى جاءت مصحوبة - كما يبدو - بحرص سلاطين المماليك على زيارة بيت المقدس بين حين وآخر ، للوفاء بمتطلبات المقدسات الاسلامية والاستماع الى مطالب الأهلى . ذكر المقرئى فى حوادث سنة ٨٢٠ هـ أن السلطان المؤيد شيخ زار بيت المقدس «وفرق فى أهله مالا جزيلا وصلى الجمعة ، وجلس بالمسجد الأقصى بعد الصلاة ، وقرئ صحيح البخارى من بين يديه من الفقهاء القادمين الى لقائه من القاهرة ومن القدس . ثم قام المداح بعد فراغهم . فكان وقتا مشهودا» .

وهي أيام السلطان الملك الأشرف برسباى (٨٢٥ - ٨٤١ هـ - ١٤٢٢ - ١٤٣٨ م) كان ناظر الحرمين ونائب السلطنة بالمقديس الشريف الأمير أركاى الجلبانى ، وصفه مجير الدين الجنبلى (٢٢) بأنه «كان حاكما معتبرا ، عور الأوقاف ونماها ، وصرف المعاليم ، واشترى للوقف مما أرصده من المال جهات من القرى والمسقفات» . وقد اصدر السلطان برسباى مراسيمه بصرف معاليم المستحقين ، وارصاد ما بقى لمصالح الصخرة الشريفة ، فأصلحت قبعتها ، وتقش بذلك رخامة الصفت بنحائط الصخرة الشريفة تجاه قبة المحراب



وذلك فى سنة ست وثلاثين وثمانمائة . (٢٢) وقد تأكلت بداية الكتابة على هذه الرخامة ، وتبقى منها ما نصه :

« . . . الحرمین الشریفین اثابه الله الجنة ، وهى مشتراه مما ثمره من مال الوقف . . . من أجود المسقفات فى كل شهر الفا درهم خارجا عن تكملة حواصل المستحقين ، وما حدده وأنشأه من الحمام الخراب بحارة . . . وقرية العوجا والنعيمة بالغور ومرتب الخواجات الواردين من تمامه ، وأوقف جميع المتحصل وذلك برسم المسجد الأقصى الشريف والصخرة الشريفة وأوقاشهما . وما ذى : يرصد حاصلًا بصندوق الصخرة المشرقة . أرصد ذلك جميعه برسم العمارة خالصا ، أرصدا صحيحا شرعيا ، بمقتضى المرسوم الشريف المعين تاريخه أعلاه . ورسم أن ينقش ذلك على الرخامة ، حسنة جارية فى صحائف مولانا السلطان الملك الأشرف برسبای ، خدام الله منكم على الدوام وما تعاقبت الشهور والأعوام . فمن بدله بعد ما سمعه قائما اثمه على الذين يبدلون : . . . اللهم من فعل الخير وكان السبب فيه فأجزه بالجنة والنعيم ، ومن غيره أى نقص جازه بالعذاب الأليم . . . » (٢٣) .

ومن حسنات الملك الأشرف برسبای : بالمسجد الأقصى المصحف الشريف الذى وضعه بداخل الجامع تجاه المحراب بأزاء دكة المؤذنين . وكان هذا المصحف الكبير قد أهدى الى السلطان برسبای سنة ست وثلاثين وثمانمائة ، أثناء مروره بدمشق وهو فى طريقه الى آمد ، فأهداه بدوره الى القدس الشريف ، وخصص له قارئًا وخادما ، ووقف لذلك وقفا محددًا ، جعل الاشراف عليه لمن يكون شيخ المدرسة الصلاحية بالقدس الشريف واختير للقراءة فيه أحد القراء المشهورين بالحفظ وحسن الصوت ، هو الشيخ شمس الدين محمد بن قطلوغا الرملى .

وفى عهد برسبای أيضا تولى القاضى عن الدين خليل السخاوى بنظر

الحرمين الشريفين بالقدس والخليل ، فعنى بترتيب نظام هذين الحرمين ورتب الوظائف فيهما ، وعمر الأوقات المرقوفة عليهما ونماها ، وجعل المؤذنين ثلاث نوبات بعد أن كانوا نوبتين .

وكان أن اعتلى عرش سلطنة المماليك بعد ذلك - سنة اثنتين وأربعين وثمانمائة ( ١٤٣٨ م ) الملك الظاهر جقمق « الذى اشتهر بالتدين والعفة والشجاعة ومحبة العلماء » . وقد أنعم جقمق على الوقفين - القدس والخليل - بمبلغ ألفى دينار وخمسمائة دينار ذهباً ، وهو مبلغ ضخم بالنسبة لمستوى العملة فى ذلك العصر . كذلك خصص مائة وعشرين قنطاراً من الرصاص ، لرسم العمارة فى هذين الحرمين ، اذ عمر سقف الصخرة الشريفة سنة ٨٥١ هـ اثر حريق ، يبدو أنه حدث نتيجة لصاعقة أصابت السقف من جهة الغرب قرب القبة . كذلك أضاف جقمق مصحفاً فى قبة الصخرة ، وعين له قارئاً . وتوالت انعامات جقمق بعد ذلك على القدس والخليل ، فأنعم عليهما بكمية كبيرة من القمح - ثمنها عندئذ ثلاثة آلاف دينار وستمائة دينار . وعندما عجز الوقف الموقوف على الحرمين - القدس والخليل - عن الوفاء بثمن الغلال ، أنعم جقمق بتوفية الثمن ، وهو أربعة آلاف دينار وسبعمائة دينار .

أما السلطان الملك الأشرف اينال الذى ولى السلطنة سنة سبع وخمسين وثمانمائة ( ١٤٥٣ م ) فقد « عمر المسجد الأقصى فى أيامه » . ذلك أنه ولى نظر الحرمين الشريفين - القدس والخليل - الأمير عبد العزيز العراقى المشهور بابن المعلاق ، فعنى بالأوقات والمستحقين عناية لم يحظوا بها من قبل « وصرف المعاليم كاملة من غير قطع ولا محاصصة (٢٤) ومن حسنات الملك الأشرف اينال المصحف الشريف الذى وضعه بالمسجد الأقصى بالمقرب من جامع عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - تجاه الشباك المطل على عين سلوان (٢٥) ، ورتب له قارئه ووقف عليه وفقاً . كذلك أنعم على جهة الوقفين - القدس والخليل - ( م ٣٣ - تاريخ الاسلام )

بألف ومائتى ارب قمح ، ثمنها عندئذ أربعة آلاف دينار وثمانية دنانير .

كذلك وضع السلطان المؤيد شيخ فى الصخرة المشرفة مصحفا كبيرا

بازاء مصحف الملك الظاهر جقمق من جهة المغرب .

وهكذا استمرت عمارة المسجد الأقصى وقبة الصخرة - وصيانتها -

طوال عصر سلاطين المماليك ، حتى عهد السلطان قانصوه الغورى ، وهو

السلطان قبل الأخير من سلاطينهم ، الذى قتل فى موقعة مرج دابق سنة ٩٢٢ هـ

( ١٥١٦ م ) . والسلطان الغورى لوحة على جدار المسجد الأقصى ، هذا

نصها :

« . . . . . جددت عمارة المسجد الأقصى الشريف ، من اصلاح الرصاص

بظاهره وبقية الصخرة الشريفة واصلاح النصوص وبياض الجدر ودهان

الأبواب والترميم وغير ذلك ، فى أيام مولانا السلطان الملك الأشرف

قانصوه الغورى عز نصره بنظر المقر الأشرفى السيفى بكباى ناظر الحرمين

الشريفيين ونائب السلطنة الشريفة بالقدس وأحد الأمراء الأربعينات بالديار

المصرية ، أدام الله أيامه ، فى سنة خمس عشرة وتسعمائة . . . » ( ٢٦ ) .

المدارس فى بيت المقدس :

موضوع المدرسة فى الاسلام موضوع طويل دونت فيه كتابات عديدة ،

وخاصة فيما يتعلق بنشأة المدرسة . وليس هذا مجال التطرق الى فكرة

ربط نشأة المدرسة بعصر السلاجقة ، اذ لنا شئ هذا الموضوع رأى آخر

معارض ( ٢٧ ) ، وانما الحقيقة التى لا جدال فيها ، هى أن قيام الدولة الأيوبية

فى مصر والشام جاء مصحوبا بظاهرة التوسع فى انشاء المدارس فى البلاد

التي دخلت نطاق هذه الدولة . ولما كانت المدرسة فى الاسلام مؤسسة دينية

علمية ، ذات رسالة مزدوجة تجمع بين الدين والعلم ، فانه كان من الطبيعى



أن يدهنى مركز كبير له وضعه الدينى - مثل بيت المقدس - بنصيب كبير من حركة انشاء المدارس فى ذلك العصر .

ومع أننا لا ننكر على سلاطين بنى أيوب وملوكهم توسعهم فى انشاء العديد من المدارس فى مصر والشام ، الا أن الملاحظ على الدولة الايوبية بوجه عام أن اقتصادها كان اقتصاد حرب ، فضلا عن أن حالة التمزق والانقسام التى عاشتها هذه الدولة بعد وفاة مؤسسها صلاح الدين ، حالت دون أن يصل عدد المدارس التى انشئت فى عصر هذه الدولة الى ما وصل اليه فى عصر سلاطين المماليك . ففى عصر دولة المماليك تكاثفت العوامل التى سبق أن أشرنا اليها - من أمن واستقرار وثراء ونشاط فكرى وحضارى - ليظهر أثرها فى كثير من المنشآت الدينية والعلمية والخيرية والاجتماعية التى أسست فى ذلك العصر . وكان للمدارس حظ كبير فى هذه الحركة ، إذ شيد سلاطين المماليك منها « ما ملأ الأخطاط وشحنها » على قول القلقشندى (٢٨) . وامتدت حركة انشاء المدارس فى ذلك العصر الى البلاد المشمولة بحماية سلطنة المماليك وبخاصة الحجاز حيث أنشأ السلطان الغورى فى مكة مدرسة كبيرة . واكن يبدو أن بيت المقدس كان أوفر نصيبا فى هذه الحركة بسبب قربه من دائرة النشاط العلمى فى قلب الدولة . وقد عدد مجيز الدين الحنبلى - وهو معاصر - أكثر من أربعين مدرسة فى بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك، وهو عدد ضخم بالنسبة لمدينة واحدة ، مما يدل على اتساع دائرة النشاط العلمى فيها عندئذ . ولم تكن هذه المدارس كلها من انشاء السلاطين ، وإنما أسهم فى أنشائها الأمراء والقادرون من « أهل الخير من الأمراء والاغنياء ، ومنهم النساء والاماء ، فأنشأوا منها ما أنشأوا ، عنوان الغيرة على العلم وبث الفضائل ٠٠٠ (٢٩) .

واللاحظ أن عناية المماليك بالمدارس لم تقتصر على انشاء مدارس

جديدة ، وانما امتدت لتشمل بالرعاية والاصلاح المدارس القديمة التى أنشأها السابقون • من ذلك أن النائب شاهين الشجاعى - فى زمن برسباى - جدد المدرسة الجاولية ، وهى مدرسة وقفها الأمير علم الدين الجاولى نائب القدس سنة ٧١٥ هـ ، وتقع على زاوية الحرم الشمالية •

وقد وجدت المدرسة - شأنها شأن بقية المؤسسات الدينية والعلمية والخيرية فى ذلك العصر - فى نظام الأوقاف خير دعامة تشد أزرها وتمكنها من البقاء والاستمرار فى أداء رسالتها • وبعبارة أخرى فان حياة المدرسة لم تكن رهينة بحياة مؤسسها - أيا كان مركزه وثراؤه وانما كان صاحب المدرسة يوقف عليها من الأوقاف ما يضمن لها الاستمرار والنهوض بواجبها بعد وفاته • وهذه الأوقاف قد تكون أرضا زراعية أو عقارات أو أسواق وحوادث وحمامات ••• تدر إيرادا ثابتا ينفق منه على صيانة المدرسة ودفع مرتبات موظفيها ومخصصات النازلين بها من طلاب العلم وغيرهم • وقد اخترنا على سبيل المثال المدرسة الاشرفية فى بيت المقدس ، لنقف على ما كان يقوم به الوقف فى حياة المدرسة من دور فعال •

ذلك أنه حدث عندما ولى الأمير حسن الظاهرى نظر الحرمين الشريفين - القدس والخليل - فى أيام السلطان الملك الظاهر خشقدم أن شرع فى بناء مدرسة بجوار باب السلسلة برسم السلطان المذكور • ولكن السلطان خشقدم لم يلبث أن توفى سنة ٨٧٢ هـ (١٤٦٧م) فمرت الدولة بفترة قلقة انتهت بقيام السلطان الأشرف قايتباى فى الحكم (٨٧٢ - ٩٠١ هـ = ١٤٦٨ - ١٤٩٦م) • وعندئذ تقدم الأمير حسن الظاهرى الى السلطان قايتباى يسأله قبول المدرسة الجديدة لتحظى برعايته وتتمكن من أداء رسالتها • وكان أن قبلها السلطان الأشرف قايتباى ، فنسبت اليه وعرفت باسم المدرسة الاشرفية ، ورتب لها شيخا وصوفية وفقهاء وصرف لهم المعاليم ، ووقف عليها الأوقاف •

وثمة وثيقة هامة ، هي الحجة الشرعية الخاصة بالأوقاف التي أوقفها السلطان قايتباي على مدرسته بالقدس والجامع بغزة ، وهذه الوثيقة محفوظة بأرشيف وزارة الأوقاف بالقاهرة تحت رقم ٨٨٧ ، ومؤرخة في الحادي والعشرين من شهر شوال سنة احدى وثمانين وثمانمائة للهجرة (٣٠) .

وترجع أهمية هذه الوثيقة الى أنها تكاد تكون الحجة الشرعية الوحيدة التي عثرنا عليها من عصر سلاطين المماليك والتي تنصب بكاملها على منشآت أقامها أحد سلاطين المماليك بفلسطين : مدرسة في بيت المقدس وجامع بغزة . وتبدأ الوثيقة بالافتتاحية التقليدية التي تعبر عن النزعة الدينية التي سادت العصر ، وكيف أنه ينبغي على المسلم أن يسعى لعمل الخير ، ويتصدق بالمال ، ويدافع عن الدين بحد السيف ، وذلك ( لرفع راية الاسلام وخفض رأس الكفار ٠٠٠ ) . وبعد أن تحدد الوثيقة حدود المدرسة الأشرفية من مختلف الجهات، تذكر الأراضي والعقارات التي وقفها السلطان قايتباي لينفق من إيراداتها عليها . ثم توضح الوظائف الخاصة بتلك المدرسة ، ومرتب كل منها ، وأبواب الصرف من ريع الوقف وذلك بالدرهم كل شهر . فناظر الوقف يخصص له ستمائة درهما شهريا ، وشيخ المدرسة - الذي يقوم بأعباء الإمام والمدرس وقارئ الحديث - يخصص له خمسمائة درهما وعشرة دراهم شهريا . ويقيم بالمدرسة ستون صوقيا يصرف لكل منهم خمسة عشر درهما شهريا (٣١) ، وعشرة طلاب لكل منهم خمسة وأربعون درهما شهريا ٠٠٠ هذا عدا ما يخصص لقارئ المصحف والموظفين ، مثل البواب والمزمعلاقي والفراش والوقاد ٠٠ وما يخصص للخدمات والظافة والاضاءة ، مثل ثمن زيت الاضاءة والحصر والقناديل والأباريق . كذلك خصص مبلغ ألفى درهم شهريا للتوسعة على أسرة المدرسة في أشهر رجب وشعبان ورمضان ، فإذا تبقى بعد ذلك شيء من ريع الوقف ، فإن على الناظر أن يصرفه ( في وجوه الأبروالقربات والأجر والمثوبات ، للفقراء والمساكين أينما كانوا وحيثما وجدوا ٠٠٠ ) .



على أنه حدث عندما حضر السلطان الأشرف قايتباي بعد ذلك لزيارة بيت المقدس أن المدرسة لم تعجبه ، فأمر بهدمها وتوسيعها وتجديدها وشـرع فى ذلك سنة ٨٨٥ هـ ، وسيزر السلطان لهذا الغرض الى القدس الشريف من القاهرة جماعة من المعمارية والمهندسين والحجارين . ولما كانت سنة سبع وثمانين وثمانمئة اكتملت المدرسة ، واقتتحت سنة ٨٩٠ هـ . ويبدو أن عملية تجديد المدرسة صحتبها توسيعها وزيادة حجم نشاطها ، والاكثر من المقائمين بها وعليها ، من طلاب علم ورجال دين وموظفين ، الأمر الذى تطلب زيادة الأوقاف عليها حتى تتمكن من الرفاء بالتزاماتها الجديدة . لذلك حررت وثيقة وقف ثانية ، دونت فى ظهر الوثيقة الأولى ، وتحمل تاريخ سنة ٨٩٥ هـ ، تضمنت زيادة كبيرة سواء فى عدد المعينين للمدرسة أو فى مخصصاتهم (٣٢) .

وأخيرا ، فأننا نلاحظ أن نظام الأوقاف الذى اتسعت دائرته فى عصر سلاطين المماليك ، ساعد كثيرا من مؤسسات البر وأعمال الخير على النهوض برسالتها فى بيت المقدس . من ذلك ما ذكره المقرئى فى حوادث سنة ٦٦٢ هـ من أن السلطان الظاهر بيبرس وقف عدة قرى « لصرف ريعها فى ثمن خبز ونعال لمن يرد الى القدس من المشاة ومبلغ فلوس (٣٢) » واستثمرت هذه الأوقاف تؤدى رسالتها طالما احترمت ولم تمتد اليها أيدي المطامعين . فلما كان القرن العاشر الهجرى - السادس عشر للميلاد - وقعت المنطقة كلها تحت سيطرة العثمانيين « وسطا أكلة الأوقاف » عليها ، فلم تجد معظم المدارس خاصة - والمؤسسات الدينية والخيرية عامة - ما يكفل لها البقاء والاستمرار ، وتعطل كثير منها « عما كان وقف عليه من التدريس والملازمة » (٣٤) .

### التصوف وبيوت الصوفية :

ومن المؤسسات الدينية التى حظيت بالاهتمام فى عصر سلاطين المماليك بيوت المتصوفة . ومن المعروف أن تيار التصوف أخذ يشتد فى الشرق الأدنى

فى عصر الحروب الصليبية منذ العصر الأيوبي ، حتى بلغ درجة واضحة من النشاط والقوة فى عصر سلاطين المماليك . وقد أثر كثير من الزهاد والمتصوفة فى ذلك العصر الانقطاع للعبادة على الأرض التى باركها الله حول المسجد الأقصى . ومن هؤلاء نذكر على سبيل المثال الشيخ الكبير محمد بن أحمد بن عثمان بن عمر - المعروف بأبن القرمى - المتوفى سنة ٧٨٨ هـ . وقد طاف ببعض البلاد الإسلامية حتى استقر به المقام فى القدس حيث شيدت له زاوية أقام فيها ودفن بها بعد وفاته « وكان يقيم فى خلوته أربعين يوما لا يخرج إلا لجمعة » (٣٥) .

ومنهم الشيخ الربانى فريد عصره علاء الدين على العشقى (٣٦) البسطامى ، قدم بيت المقدس ، وأقام مشغلا بأنواع المجاهدات والرياضيات ودخول الخلوات الى أن علا شأنه . وعندما مات خلفه تلميذه « الشيخ القدوة الصالح الربانى جلال الدين عبد الله خليل الاسدأبادى - محتفيا بالبسطامى - طريقة ومسلكا » . . . . . نزيل القدس . . . . . كان اماما قدوة ، ناسكاسالكا طريق القوم ، ماشيا فيه . انتهت إليه رئاسة هذا الشأن فى زمانه . . . . . توفى بزاويته بالقدس فى المحرم من سنة ٧٩٤ هـ ، ودفن بمقبرة ماملا كان قد أعده له تحت قدمى شيخه (٣٧) .

ونذكر منهم أيضا السيد الشريف موسى بن أحمد بن منصور ، شرف الدين العدوى المغربى المالكى « العالم الصالح الزاهد . . . . . كان زاهدا متقلا على طريقة السلف . . . . . توجه الى القدس فأقام به . . . . . توفى بالخايل سنة ٧٩٥ هـ » (٣٨) .

ومنهم أيضا الشيخ أبى بكر بن على بن عبد الله « الامام القدوة الزاهد العابد الخاشع الناسك الربانى ، بقية علماء الصوفية » كان يتنقل بين القدس ودمشق الى أن توفى بالقدس سنة ٧٩٧ هـ ، ودفن بمقبرة ماملا .

وكان لهؤلاء الصوفية بيوت يقيمون فيها عاكفين على حياة التصوف .  
وقد عـدد محمد كرد على من تلك البيوت ، ٢٩ بيتا ، منها ٢١ زاوية  
وخانقوتان وستة أربطة .

وفى عصر سلاطين المماليك تداخلت معانى الألفاظ الثلاثة — خانقاه  
ورباط وزاوية — بحيث غدت تعنى كلها بيوت الصوفية (٣٩) والنسك . على  
أنه يبدو أن الزاوية كانت صغيرة الحجم ، لا تستوعب الا عددا محدودا من  
الصوفية والنسك ، فضلا عن أنها استعملت بمعنى المصلى الصغير . أما  
الخانقاه فكانت أكبر حجما وأكثر استعدادا لاستيعاب أعداد أكبر ، ومزودة  
بالمرافق الأساسية للحياة ، فيها مطبخ وفرن وحمام ولها حلاق ٠٠٠٠٠ ولكل  
خانقاه وضع خاص بها ، فهي تمثل وحدة قائمة بنفسها بداخلها عدد معين  
من الخلوات ، خصصت كل منها لأحد الصوفية . ولكل خانقاه شيخ يآتمر  
الصوفية داخل الخانقاه بأمره وينظم أمورهم وفق ترتيب معين . أما الرباط  
فقد تحول معناه أيضا فى ذلك العصر ليصبح فى ظل التصوف بيت المتصوفة .  
قيل ان صلاح الدين بنى فى بيت المقدس مدرسة للفقهاء الشافعية ( المدرسة  
الصلاحية ) ، ورباطا للصلحاء الصوفية . ومع مرور الوقت غلب أحيانا اسما  
خانقاه ورباط على بيت الصوفية من الرجال والمتصوفات من النساء . وفى  
حدود هذا المعنى الجديد صارت للرباط وظيفة اجتماعية الى جانب وظيفته  
الدينية ان ( غدا كالمودع للنساء المطلقات والأرامل ) ، أى أن بعض الأربطة  
صارت أشبه بملاجئ للمطلقات والأرامل وغيرهن (٤٠) .

### الماء والأسبلة :

المعروف عن بيت المقدس أنها تشكو دائما قلة المياه ، الأمر الذى عرضها  
فى كثير من حلقات التاريخ لبعض الأزمات والشدائد . قال عنها القزوينى —  
فى القرن السابع للهجرة ، الثالث عشر للميلاد — « شرب أهلها من ماء المطر .



ليس فيها دار الا وفيها صهريج ، مياهها تجتمع من الدروب ، ودروبها حجرية ليست كثيرة القدس . لكن مياهها رديئة ، وفيها ثلاث برك : بركة بنى اسرائيل ، وبركة سليمان ، وبركة عياض » (٤١) .

وثمة اشارات فى مصادر عصر المماليك الى ماكان يعانيه الناس فى بيت المقدس بسبب قلة الأمطار فى بعض السنوات . ويذكر المقرئى فى حوادث سنة ٦٦٥هـ أنه حدث فى ذى الحجة أن ( نزحت بئر السقاية التى بالقدس حتى اشتد عطش الناس بها ، فنزل شخص الى البئر فاذا قناة مسدودة ، فأعلم الأمير علاء الحاج الركنى نائب القدس ، فأحضر الأمير بنائين وكشف البناء ، فأفضى بهم فى القناة تحت الصخرة ، فوجدوا باباً مقنطراً قد سد ، ففتحوه فخرج منه ماء كاد يغرقهم ، فكتب بذلك الى السلطان وأنه لما نقص ماء السقاية دخل الصناع فوجوا سدا ، نقب فيه الحجارون قدر عشرين يوماً ، ووجد سقف مقلط فنقب فيه قدر مائة وعشرين ذراعاً بالعمل (٤٢) ، فخرج الماء ونقل للقناة » (٤٣) .

كذلك ذكر المقرئى فى حوادث سنة ٧٢٨ هـ « وفيها كملت العين التى أجراها الأمير تنكز بالقدس ، بعد ما أقام الصناع فيها مدة سنة ، بنى لها مصنعاً (٤٤) سعتة نحو مائتى ذراع ، ورُكب فى الجبل مجارى نقب لها فى الحجر حتى دخل الماء الى القدس ، فكان لها يوم مشهود » (٤٥) .

ومع كل هذه الجهود ، كانت القدس تعاني من قلة الماء لأن ماءها يعتمد على المتجمع من الأمطار ، فاذا قلت الأمطار قاسى الناس الشدائد من قلة الماء . يذكر ابن قاضى شهاب أنه حدث سنة ٧٨٢ هـ أن « غلت الاسعار لقلة المطر . . . واستسقى الناس بالقدس ، فسبقوا ولله الحمد . . . » (٤٦) .

لهذا السبب اهتم سلاطين المماليك بعمل الاسبلة فى بيت المقدس لتوفير ماء الشرب لأهلها ، كما اهتموا بصفة خاصة بايصال الماء الى المدينة عن طريق

قناة العروب (٤٧) \* وما زالت هذه العناية قائمة حتى دولة المماليك الثانية أو الجراكسة ، فيذكر المقرئ في حوادث سنة ٧٨٥ هـ أن السلطان برقوق أمر بعمارة قناة العروب لايصال الماء الى القدس (٤٨) \* كذلك أمر السلطان المؤيد شيخ بالاهتمام بعمارة قناة السبيل الواصلة الى القدس الشريف من عين العروب وعمارة البركة الشرقية من بركتى المرجع \* وقد استمرت عمارة هذه القناة حتى تمت سنة ٨٨٨ هـ فى عهد السلطان الأشرف قايتباى ، فدخلت مياه عين العروب الى القدس الشريف « وزينت المدينة الثلاثة أيام » \*

أما السلطان برسباى فقد تم فى أيامه تجديد سبيل شعلان ببیت المقدس ، وهو السبيل الذى بناه الملك المعظم عيسى الأيوبى سنة ٦١٣ هـ وكتب بذلك لوحة تاريخية بخط النسخ المملوكى ، نصها « جدد هذا السبيل والمصلى والمحراب العبد الفقير الى الله تعالى شاهين ناظر الحرمين فى أيام مولانا الملك الأشرف برسباى خلد الله ملكه بتاريخ شهر رمضان المعظم سنة اثنين وثلاثين وثمان مائة » (٤٩) \*

وإذا كان سلاطين المماليك قد اعتنوا عناية كبيرة بتوفير ماء الشرب لأهل بيت المقدس ، فإننا نلاحظ أن معظم الأسبلة التى أنشأت فى المدينة فى ذلك العصر روى فيها أن تكون على الطريق الرئيسى المؤدى الى قبة الصخرة والمسجد الأقصى ، ليتوافر للمصلين والزوار الحصول على ماء الشرب قبل وصولهم الى المسجد لأداء فريضة الصلاة \* هذا الى أن معظم الأسبلة المقامة فى ساحة الحرم القدسى كانت على أبار تتجمع فيها مياه الأمطار \* ومن أشهر هذه الأسبلة ذلك الذى أقامه السلطان اينال ، وهو يقع فوق بئر مقابل لدرج الصخرة الغربى ، وجعلت فوقه قبة مشيدة من الحجر \* وقد جدد السلطان قايتباى هذا السبيل فأزال القبة ، وفرش أرضه بالرخام « وصار فى هيئة لطيفة » \* وبعد ذلك قام السلطان العثمانى عبد الحميد بتجديد هذا السبيل مرة أخرى \*





### الحياة الاقتصادية فى بيت المقدس :

شاعت الحكمة الالهية أن تتصف المدن ذات الأهمية الدينية بالفقر ، وعدم وجود موارد طبيعية كبيرة فيها ، ووقوعها فى وديان غير ذات زرع ، وذلك لتظل بمنجاة من الترف الذى هو سبب هلاك القرى وفساد المجتمع « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » .

ولذا فإن الغالب فى هذه المدن هو أن تكون غير مرغوبة السكنى من أصحاب النفوذ والسطوة والمترفين ، غير ماثورة إلا من الزاهدين فى الحياة الدنيا ، الدريصين على نعيم الآخرة .

ولم تشذ بيت المقدس عن هذه القاعدة ، فوصفها الجغرافى ابن حوقل بأنها ليس بها «ماء جارسوى عيون لا ينتفع بها » وإذا كانت بها أشجار دائمة الخضرة تكسب البلاد خصبا ، فإن هذه الأشجار من ذلك النوع الذى يتحمل الجفاف كالزيتون والجميز والتين والكروم . أما الحبوب والخضروات فانتاجها يتوقف على الأمطار ، فإذا قلت الأمطار شح المحصول .

يذكر ابن قاضي شهبة فى حوادث سنة ٧٩٨ هـ « وفيه جاءت الأخبار من القدس أن غرارة القمح — وهى غرارقان بالدمشقى — بألف ، وأن الخبز لا يرجد ، وأن الماء قليل جدا ، وليس ببئر أيوب ولا زرقة ماء ، وأنهم استسقوا بالقدس مرارا ، ووقع المطر ولكن لم تملا منه الابار ، ولا دفع لخير الزرع ، وأنهم فى شدة زائدة ٠٠٠ » (٥٠) .

وكانت الأسعار فى بيت المقدس تفوق ما عداها فى غيرها من البلاد ، وخاصة فى أوقات القحط والجذب . من ذلك أنه عندما اشتد الغلاء فى أزمة سنة ٧٩٨ هـ « جاءت الأخبار أن القمح بالبلقاء الغرارة بثلاثمائة ، وبالقدس وما حوله بالكبير بثمانمائة وأزيد ، وأما دمشق فالقمح بمائة وثمانين وما

حولها ٠٠٠ « (٥١) ومن هذه العبارة يبدو الفارق في الأسعار بين بيت المقدس وغيرها من بلاد الشام .

وكان سلاطين المماليك في مثل هذه الأحوال يرسلون الحبوب من مصر لمساعدة أهالي القدس الشريف .

ولما كان شجر الزيتون أكثر احتمالا وثباتا فإن حصيلة زيت الزيتون كانت شبه ثابتة لا تتأثر كثيرا بالعوامل الطبيعية من أمطار وغيرها . وقد بلغت الضريبة المفروضة على أهلها في عصر سلاطين المماليك ألفا وخمسمائة قنطارا من الزيت في الوقت الذي بلغت مائة وستين قنطارا على أهالي غزة أقله إنتاج محصول الأخيرة من الزيت . (٥٢) .

أما الصناعة فقد اعتمدت أساسا على عصر الزيتون لاستخراج الزيت الذي استخدم في صناعة الصابون . وإلى جانب ذلك اشتهرت بيت المقدس بصناعة بعض التحف والايقونات ذات الصبغة الدينية ، والتي كانت تصادف راجعا عند زوار المدينة من المسلمين والمسيحيين سواء . من هذه نماذج من الصدف لقبة الصخرة والكنيسة القيامة ، وصلبان من المعدن ومسابع من شجر الزيتون ، فضلا عن بعض المصنوعات الجلدية والمطرزات اليدوية . وعلى أساس هذه المصنوعات الخفيفة ذات الصبغة الدينية ، قام جزؤ هام من النشاط التجاري في المدينة .

كذلك عنى سلاطين المماليك بانعاش النشاط التجاري في المدينة واذك أمر السلطان بيبرس ببناء خان خارج بيت المقدس من جهة الغرب إلى الشمال — هو الخان المعروف بخان الظاهر — وكان بناؤه سنة اثنتين وستين وستمائة ، ونقل إليه من القاهرة باب القصر المعروف بباب العيد ، أحد أبواب القصر الفاطمي الكبير (٥٣) وجعل بالخان فرنا وطاحونا ، وجعل للمسجد الذي فيه اماما وشرط فيه أشياء من فعل الخير ، من تفرقة الخبز على بابه واصلاح حال

النازليين به ، وغير ذلك • ووقف بيبرس على هذا كله وقفا كبيرا ، وقرىء كتاب الوقف فى العام التالى فى مجلس السلطان بقلعة الجبل وكتب من عدة نسخ (٥٤) أما السلطان برقوق فقد أنشأ الخان المعروف باسم خان السلطان سنة ٧٨٨ هـ ، على طريق باب السلسلة ، وكان يعرف بالوكالة •

ولا يخفى علينا أن الخانات هى فى المقام الأول مؤسسات تجارية ، تعد لاستقبال التجار وبضائعهم ، ويجدون فيها المكان الأمين لحفظ أموالهم ، كما تتم فيها العمليات والصفقات التجارية ، ولذا فإنها عامل كبير من عوامل تنشيط التجارة فى تلك العصور •

ومن ناحية أخرى فإن الزيارة الدينية كانت دائما موردا أساسيا للدخل فى بيت المقدس • فإذا كانت هذه المدينة لا تقع على واحد من طرق التجارة الرئيسية التى تربط بلاد الشام بالعالم المجاور أو الخارجى ، إلا أنها عوضت عن ذلك بالرسوم التى كان يدفعها المترددون عليها من المسيحيين الوافدين من شتى أنحاء العالم المسيحى •

ويبدو أن الإيرادات المتجمعة من رسوم زيارة الأماكن المسيحية لم يصرف منها على رعاية مقدسات المسلمين ، إذ كان لآخريرة أوقافها ومخصصاتها ، وإنما جعلت حصيلة رسوم هذه الزيارة للانفاق على أغراض عمرانية غير دينية • من ذلك ما يذكره المقرئ من أن نصف متحصل كنيسة القيامة بالمقدس خصص سنة ٨٠٣ هـ لعمارة قلعة دمشق (٥٥) •

وفى الظروف العادية حرص سلاطين المماليك على حسن رعاية هؤلاء الحجاج المسيحيين • ومن ذلك الرسوم الذى أصدره السلطان قانصوه الغورى بعدم التعرض لهم عند دخولهم كنيسة القيامة ، ونقش ذلك المرسوم على لوحة مؤرخة بسنة ٩١٩ هـ ثبتت على باب القيامة (٥٦) • وسنتعرض لهذا الموضوع بشئ من التفصيل فى نهاية البحث •



أما أهل الذمة المقيمون بالقدس فقد فرضت عليهم ضريبة الجزية أو الجوالى ، وفقا لأحكام الشرع . وقد ذكر المقرئى فى حوادث سنة ٦٨٢ هـ أن السلطان المنصور قلاوون « رسم أن تكون جوالى الذمة بالقدس وبلد الخليل وبيت لحم وبيت جالا ، مرصدة لعمارة بركة فى بلد الخليل » (٥٧) .

وفى كلامنا عن الحياة الاقتصادية لا يفوتنا أن ننوه بأن المماليك حرصوا دائما على التقرب الى الله عن طريق رفع المظالم والمكوس عن أهالى بيت المقدس والتخفيف عنهم . من ذلك أن السلطان الظاهر برقوق أرسل سنة ٧٩٦ هـ الأمير شهاب الدين أحمد الميغورى نائبا الى بيت المقدس ، فأبطل المكوس والرسوم التى أحدثها الذواب قبله بالقدس الشريف ، ونقش بذلك رخامة ألصقت على باب الصخرة من جهة الغرب . كذلك عمل السلطان الظاهر جقمق على إبطال المظالم من القدس الشريف ، ونقش بذلك بلاطه ألصقت بدعائط المسجد الغربى عند باب السلسلة . أما السلطان الظاهر خشقدم فقد رسم بإبطال المظالم من القدس الشريف ، ونقش بذلك رخامتين ، وجهزهما الى القدس الشريف فى أواخر عمره ، والصلقتا بدعائط المسجد الأقصى من جهة الغرب .

ولا شك فى أن هذه الاجراءات من جانب سلاطين المماليك ، بالإضافة الى الأموال التى تدفقت على المدينة من الخارج ، اما عن طريق المعونات أو الأوقاف الموقوفة على منشآتها ومؤسساتها الدينية والعلمية والخيرية ، واما عن طريق الزوار والحجاج ، كل ذلك أدى الى حالة من الانتعاش الاقتصادى فى عصر سلاطين المماليك لم تنعم بها مدينة بيت المقدس فى حلقة أخرى من تاريخها .

#### الوضع السياسى والادارى لبيت المقدس : -

نبتت أهمية بيت المقدس عبر التاريخ من وضعها الذى ارتبط بالأديان السماوية الثلاثة ، وفيما عدا ذلك فان هذه المدينة ليس لها من حسن الموقع الجغرافى أو وفرة مصادر الثروة أو غيرها من المميزات الطبيعية والاقتصادية

ما يجعل منها عنصرا فعالا نشيطا فى الحياة السياسية للاقليم الذى تقع فيه ولم نسمع منذ قيام الاسلام وفتح العرب ايلياء سنة ١٦ هـ (٦٣٥م) على أيام الخليفة عمر بن الخطاب أن بيت المقدس كانت حاضرة لدولة مستقلة كبيرة أو عاصمة لحكومة قوية أو مركزا لحركة سياسية ضخمة . يستثنى من ذلك ما حدث قبيل مجيء الحملة الصليبية الأولى الى الشام من سيطرة الارائقة على بيت المقدس مدة قصيرة وهؤلاء لم يكونوا دولة بمعنى الكلمة . ثم ما حدث عند سقوط هذه المدينة المقدسة فى قبضة الصليبيين سنة ٤٩٢ هـ ( ١٠٩٩ م ) وما تبع ذلك من قيام مملكة صليبية فيها استمرت قرابة تسعين عاما ولكنها كانت دولة غريبة مصطنعة ، اعتمدت فى وجودها على عوامل ومساعدات خارجية - بشرية ومادية - فظلت أشبه بجزيرة أو سفينة ضلّة وسط محيط اسلامى كبير .

حتى عندما انقسمت الدولة الايوبية فى مصر والشام على نفسها عقب وفاة مؤسسها صلاح الدين ، وغدت بلاد الشام قسمة بين ملوك بنى أيوب لم نسمع فى ذلك الدور أن أحدا من ملوك الايوبيين اختار بيت المقدس ليقم لنفسه ملكا أو إمارة فيها ، مثلما حدث فى دمشق وحلب وحمص وحماء والكرك وغيرها .

وهكذا حتى تم للمماليك بسط سيطرتهم على بلاد الشام عقب موقعة عين جالوت سنة ١٢٦٠ م ، فقسموا الشام اداريا الى ستة أقسام كبرى أطلقوا عليها اسم نيابات ، لأن كلا منها على رأسها نائب لسلطان المماليك فى القاهرة يتبعه وينوب عنه فى حكمها . وقد ظهرت هذه النيابات تدريجيا ، وليس بقرار واحد أو فى وقت واحد ، وهى حسب ترتيب ظهورها : نيابة دمشق ونيابة حلب ونيابة حماه ، ونيابة الكرك (الاردن) ، ونيابة طرابلس . وكان على رأس كل نيابة من هذه النيابات أمير كبير من أمراء المماليك ، يتمتع بلقب نائب السلطان . واكبرهم مقاما نائب دمشق ، الذى كانت نيابته « أجل النيابات الشامية وأرفعها

فى الرتبة « ،حتى اطلق على نيابته اسم «نيابة الشام » أو « مملكة الشام » (٥٨) ومن ناحية أخرى فان كل نيابة من هذه النيابات الكبرى انقسمت الى أقسام ادارية صغيرة ، أطلق عليها القلقشندى اسم «ولايات» أو « نيابات صغار » (٥٩) ؛

أما نصيب بيت المقدس ومكانها فى هذا التقسيم ، فكانت ولاية صغيرة تتبع نيابة دمشق ، ويوجد فى قلعتها نائب صغير يعينه نائب دمشق (٦٠) . وظلت مدينة بيت المقدس على ذلك حتى سنة ٧٧٧ هـ (١٣٧٥ م) أيام السلطان الأشرف شعبان بن حسين بن قلاوون ، عندما تحولت الى نيابة قائمة بذاتها ، وصار لها نائب عن السلطان ، وهو أمير برتبة طلائعاه . وعندئذ جرت العادة أن يضاف اليه نظر الحرمين ، فى القدس والخليل . ويذكر القلقشندى أن ولاية نائب القلعة والى المدينة أصبحتا من حق نائب القدس بعد أن غدت نيابة (٦١) . ولا نريد أن نمر على ظاهرة تحول بيت المقدس من ولاية صغيرة تابعة لنائب دمشق الى نيابة قائمة بذاتها تتبع السلطة المركزية فى القاهرة مباشرة ، دون أن نحاول تحليلها تاريخيا . وفى رأينا أن هذا التطور جاء رد فعل مباشر لتجدد النشاط الصليبي فى شرق البحر المتوسط فى تلك المرحلة ، وخاصة بعد أن قام بطرس لوزينجان ملك قبرص بحملة صليبية كبرى على الاسكندرية قبل ذلك بعشرين سنوات - أى سنة ٧٦٨ هـ (١٣٦٥ م) وهى الحملة التى أعقبتها فى السنوات التالية أغارات صليبية على طرابلس وصيدا وجبة واللاذقية وبانياس ودمياط . . . وغيرها من شغور دولة سلاطين المماليك فى مصر والشام (٦٢) وقد تعلم المسلمون من دروس الماضى القريب أن التحرك الصليبي فى شرق حوض البحر المتوسط لا يستهدف فى النهاية الا غاية واحدة ، هى الاستيلاء على بيت المقدس بالذات . بل ان الغرب الأوربي فى ذلك الدور كان لا يفتأ يطالب صراحة وفى جرأة ببيت المقدس . ومن ذلك ما يرويه المقرئى فى حوادث سنة ٧٣٠ هـ من وصول سفارة ضخمة - من مائة وعشرين رجلا - (م ٣٤ - تاريخ الاسلام )



موفدة من قبل ملك فرنسا فليب السادس دى قالوا « فى طلب القدس وبلاد الساحل ، فأنكر السلطان عليهم ، وعلى مرسلهم وأهائهم » (٦٣) . وفى ظل هذه التجارب والأحاسيس ، كان لابد من الاحتياط والاستعداد ، فاتخذت عدة إجراءات وقائية ، كان من جملتها رفع بيت المقدس من الناحية الإدارية الى نيابة ، على رأسها نائب للسلطان مسئول أمامه عن أمن المدينة وسلامتها .

ومع ذلك فقد ظلت الأهمية الدينية لبيت المقدس هى الغالبة ، بدليل أن التعيين فى الوظائف الدينية الكبرى فيها بقى من حق السلطان وحده . ويعمل بعض الباحثين ذلك بأنه اذا كان تدخل السلطان المباشر فى الإدارة ببعض أقاليم الدولة يرجع لأسباب حربية ، فان حرصه على التمسك بحقه فى شغل الوظائف الدينية بالقدس انما يرجع الى أهميتها الدينية (٦٤) .

وبثمة ملاحظة أخرى تسترعى الانتباه ، هى أن بيت المقدس كانت فى عصر سلاطين المماليك منفى للمغضوب عليهم ، بحيث لا تمر سنة أو بضعة سنوات قليلة ، الا ونجد فى مصادر ذلك العصر إشارة الى أن السلطان قد أمر بنفى أحد المذنبين أو واحد من خصومه الى القدس (٦٥) .

وهنا لابد للمؤرخ من وقفة يستوعب فيها عدة أمور :

أولها : أن النفى الى القدس كان لا يعنى السجن ، وانما هو نوع من تحديد الإقامة ، بحيث يعيش الفرد المنفى داخل المدينة حراً طليقاً ، كل ما فى الأمر هو أنه لا يستطيع الخروج منها أو مغادرتها الى غيرها الا باذن من السلطان .

ثانيها : أن بيت المقدس لم يكن المكان الوحيد الذى يمكن أن ينفى اليه المغضوب عليهم فى ذلك العصر ، وانما كانت هناك أماكن أخرى فى الدولة ، يغاب عليها البعد عن مركز السلطنة من ناحية ، وقسوة الحياة فيها من ناحية أخرى . ومن أهم هذه الأماكن كانت مكة والمدينة والمكرك والشويك (٦٦) .

وثالثها : أن الحياة فى بيت المقدس لم تكن أصعب منها فى بقية المواضع السابق ذكرها ، بل كانت أخفها وطأة ، وأهونها أمرا نظرا لأقربها من مصر من ناحية ، والاعتدال جوها من ناحية أخرى . ونسمع فى عصر سلاطين المماليك عن كثير من الحالات طلب فيها بعض المنفيين إلى مكة أو المدينة أو الكرك التخفيف عنهم ، فتوسط لهم بعض المقربين عند السلطان حتى استجاب لالتماسهم ، لهم بالانتقال إلى بيت المقدس ، يقضون عقوبة النفي فى بيئة أقل قسوة . ومن ذلك - على سبيل المثال - ما ذكره المقرئى عن القاضى زين الدين عبد الباسط - أنه كان منفيًا وأهله إلى مكة ، حتى سمح له السلطان بالانتقال إلى بيت المقدس « فسكن جأشه لأنه كان كثير القلق وهى بمكة » (٦٧) .

ورابعها أن السلطان كان لا يسمح بالنفى إلى بيت المقدس إلا لمن لا يخشى منه خطرا شديداً مباشرا . فأشد الحالات السياسية خطرا كان صاحبها يسجن ، وغالبا ما يكون سجنه فى مدينة الاسكندرية حتى يكون قريبا بعيدا (٦٨) : قريبا من عين السلطان وملاحظته ومراقبته ، بعيدا عن أن يهدد السلطان تهديدا مفاجئا كأن يقوم بتوجيه ضربة مباشرة سريعة ، يحل بها محل السلطان فى قلعة الجبل بالقاهرة .

أما الحالات الثقيلة - بين الخطيرة والخفيفة - ، فكان أصحابها ينفون إلى الحجاز أو الكرك أو الشوبك (٦٩) . ومهما يكن من أمر ، فإنه يبدو لنا من واقع إحصائية أجزيناها فيما تحت أيدينا من مصادر معاصرة - سواء فى كتب الحوليات أو الطبقات أو غيرها - أن أكثر من ثمانين فى المائة من حالات النفي فى عصر سلاطين المماليك استأثرت بها مدينة بيت المقدس وحدها ، وهى نسبة كبيرة دون شك .

ولابد مرة أخرى من وقفة - قد تكون طويلة - لتفسير هذه الظاهرة التى قد تبدو فى نظر البعض خطيرة ، إن بلاد الشام زاخرة بالمدين الكبرى ذات الشهرة والمكانة والاهمية - مثل دمشق وحلب وحمص وحماء ... وغيرها - وكلها



داخل نطاق دولة المماليك وتحت سيادة السلطان بالقاهرة ، فلماذا اختار سلاطين المماليك بيت المقدس بالذات لتكون منفى للغالبية العظمى من المغضوب عليهم دون بقية مدن الدولة بوجه عام ومدن الشام بوجه خاص ؟ لماذا لا نسمع الا عن حالات محدودة نادرة نفى أصحابها الى قلعة دمشق مثلا ، وفى هذه الحالة كان الوضع اقرب الى السجن منه الى النفى ، بل كان سجنًا ونفىًا فى نفس الوقت ؟

هنا لابد من ذكر حقيقة ، هى أن دولة سلاطين المماليك مهما يبالغ فى تكريمها وتعظيمها والأشادة بالدور الذى لعبت به - سياسيا وحضاريا - فى أواخر العصور الوسطى ٠٠٠ فان هذه الدولة عاشت عمرها البالغ قرنين ونصف من الزمان تقريبا دون أن يكون لها نظام ثابت متفق عليه لولاية منصب السلطنة ، فالمماليك جميعا سواء ، وكبار الأمراء كلهم سواسية ٠٠٠ نشأوا نشأة واحدة أو متقاربة ٠٠٠ اعتقوا وتحرروا فى مرحلة معينة من أعمارهم ٠٠٠ بيعوا واشتروا فى اسواق الرقيق ٠٠٠ نشأوا فى كنف أستاذتهم الذين نشأوهم نشأة واحدة أو متقاربة ٠٠٠ اعتقوا وتحرروا فى مرحلة معينة من أعمارهم ٠٠٠ كل منهم شق طريقه بعد ذلك وأدرك نصيبا فى الحياة يتفق وقدراته ومواهبه وامكاناته الذهنية والاجتماعية وغيرها ، وبناء على ذلك ظهر منهم من وصل الى درجة أمير كبير ، وهى درجة تؤهله للوثوب الى منصب السلطنة ، ومنهم من ظل أميرا صغيرا متوسط الحال ، وكبار الأمراء لا فضل لأحدهم على آخر الا بالقوة والشجاعة والدهاء ، فاذا مات السلطان أو قتل ، فالباب مفتوح أمام كبار الأمراء - جميعا ودون استثناء - ، ليحاول كل منهم الفوز بمنصب السلطنة مستخدما طرقه وأساليبه الخاصة ، شريفة كانت أو غير شريفة ، وهذا هو السر فى كثرة الاضطرابات والثورات التى تعرضت لها الدولة بين الحين وآخر ، والشئ يكمن بسببها الحقيقى فى احساس كل امير بان له حق فى السلطنة ، مما يحرك فيه عوامل الخروج على السلطان القائم .



وفي ظل هذا الوضع كان الإطامعون في السلطنة والثائرون عليها لا يجدون أفضل من بلاد الشام لتكون مركزا ومنطلقا لحركاتهم ، فلهذه البلاد في طبيعتها وموقعها وخبراتها وامكاناتها البشرية والمادية ما يجعل منها قوة لمن يتحكم فيها ويسيطر عليها ؛ وكان الخارجون على الدولة في عصر سلاطين المماليك يتخبرون المدن الكبرى في بلاد الشام - وخاصة دمشق وحلب - مركزا لحركاتهم ، نظرا لما تتمتع به من ثروة وموقع وحصانة وامكانات متنوعة \* ومن هذه المراكز كثيرا ما كانوا يشرعون في الزحف على القاهرة ، لأن سلطنة أحدهم « لا تتم الا بدخوله قلعة الجبل » (٧٠) ، ولذا كان سلاطين المماليك يعملون حسابا كبيرا لنوابهم في تلك المدن الشامية الكبرى ، حتى بلغ الأمر أن كتاب السير في النيابات الشامية الكبرى ، كانوا يقومون بمهمة التجسس لحساب السلطان في القاهرة ويطلعونه على ما قد يخفيه النواب عنه او يبيتونه له (٧١) .

ولم يكن معقولا في ظل هذه الاحاسيس أن يفكر سلطان في نفي أحد خبويه او المغضوب عليهم الى مدينة من مدن الشام الرئيسية ، ذات المكائنة والثروة والشهرة والامكانات ، حتى لا يكون عاملا من عوامل الفتنة (٧٢) . ولم يكن هناك أنسب من مدينة مثل بيت المقدس ، يغاب عليها الطابع الديني ، فضلا عن أنها محدودة الامكانات البشرية والمادية ، غير مرغوبة لمن يطالب الثراء والجاه ، غالبية ساكنها من اهل العلم والدين وليسوا من اهل الحرب والسلاح . ليس فيها زرع ولا ضرع ولا تجارة رابحة ، وليس لها موارد طبيعية ضخمة تعتمد عليها وتستغنى بها عن غيرها . حتى المياه فيها شحيحة ، كثيرا ما تتعرض للنضوب مما يجعلها عاجزة عن مقاومة حصار طويل يفرض عليها في حالة ثورتها .

ولذا لم نسمع في تلك العصور عن اذلافية او حركة ثورية ضد السلطنة المركزية اتخذت بيت المقدس مركزا لها . ولو قامت فيها حركة من هذا النوع

لما اختلف مصيرها كثيرا عن مصير الحركات التي قامت فى مكة والمدينة أيام الدولتين الأموية والعباسية ، منذ أيام ابن الزبير فصاعدا . . . .

أما أسلوب الادارة الممالىكية فى القدس ، فلعل أول ما يسترعى انتباهنا فيه هو حرص سلاطين المماليك على ابطال المظالم فى تلك المدينة المقدسة . من ذلك أن السلطان سيف الدين ططر أمر عندما مر بمدينة بيت المقدس سنة ٨٢٤ هـ بابطال المغارم التي كان نائب المدينة قد فرضها على أهلها ، ونقش ذلك « على حجر بالمسجد » (٧٣) . وكذلك فعل السلطان جقمق ، ونقش بذلك بلاطة علقت على الحائط الغربى للمسجد عند باب السلطنة (٧٤) ثم جاء السلطان خشقدم ، فأمر هو الآخر برد المظالم من بيت المقدس ، ونقش رخامتين بذلك الصقتا على الجدار الغربى للمسجد الأقصى (٧٥) . أما السلطان قايتباى فقد رسم برد المظالم عن القصابين والمتسببين ، وأن يباع اللحم بسعر الله تعالى ، وأن لا يؤخذ لحم من القصابين بدون ثمن . ونقش بذلك لوحة مؤرخة فى السادس من أيام شهر ذى القعدة سنة اثنين وتسعمائة (٧٦) .

ومما يؤثر عن السلطان قايتباى اهتمامه بانتقاء القضاة والحكام لبيت المقدس ومراقبتهم ، وحرصه على تغيير الولاة فى حالة عجزهم .

وعندما ما حدث فى عهده خلاف بين حاكم غزة وحاكم القدس بسبب الاشراف على مدينة الرملة ، تدخل قايتباى بنفسه لحسم الخلاف .

وقد حرص السلطان قايتباى عند خروجه لزيارة بيت المقدس سنة ٨٨٠ هـ على أن يستمع الى الأهالى فى شكاواهم من نائبة جاز قطلبي الظاهرى ، وحكم لهم ، وأمره برد ما أخذه منهم ، كما نفى القاضى غرس الدين خايل من بيت المقدس عندما شكاه أهلها (٧٧) .

## أهل الذمة وبيت المقدس : -

من المعروف أن تاريخ المسيحية يرتبط بمدينة بيت المقدس ارتباطا وثيقا .  
ذلك أن مصادر التاريخ البيزنطى تجمع على أن الملكة هيلانة - أم الامبراطور  
قسطنطين العظيم - زارت مدينة القدس فى القرن الرابع للميلاد ، عقب اعتراف  
ابنها بالمسيحية ديانة مشروعة فى الامبراطورية بمقتضى المرسوم الذى أصدره  
فى ميلان سنة ٣١٣م . ويقال ان هيلانة اكتشفت قبر المسيح عليه السلام - مغارة  
المخلص المقدسة - كما اكتشفت صليب الصلبوت أو الصليب الأعظم أو الحقيقى ،  
الذى قالوا ان السيد المسيح - عليه السلام - صاب عليه . وكان أن اقيمت  
بعد قليل كنيسة القيامة لتضم رفات المسيح ، وبذلك غدت بمثابة الكنيسة  
الأم فى المسيحية - على اختلاف مذاهبها - بحيث يتجه المسيحيون جميعا  
الى هذه الكنيسة ويحجون اليها ، ويتباركون بها ، ويتنافسون فى رعايتها  
ورخدمتها .

وإذا كانت المعركة الصليبية قد انتهت على أرض الشام فى اواخر القرن  
الثالث عشر للميلاد بطرد الصليبيين من الشام ، واستقرار بيت المقدس فى  
أحضان الأمة الاسلامية التى تعظم هى الاخرى هذه المدينة تعظيما غائقا ،  
وتعتبرها من اقدس مقدساتها بعد أن اختارها الله عز وجل - منذ موكب الاسلام  
- لتكون أول قبلة للمسلمين ، وأسرى بنبيه محمد عليه الصلاة والسلام الى  
المسجد الأقصى الذى بارك حوله ، ومن فوق الصخرة الشريفة عرج بنبيه  
(ص) الى السموات العلى . . . فان بيت المقدس غدت بعد عودتها الى أحضان  
الأمة الاسلامية بمثابة الابنة العزيزة التى رجعت الى أحضان أهلها بعد طول  
غياب . ولكن ليس معنى ذلك أن العالم المسيحي - وخاصة فى غرب أوروبا -  
ترك بيت المقدس لينساها أو يناساها . ان هذه المدينة جزؤ من عقيدة المسيحيين  
وفكرهم وتراثهم ، ولذلك كانوا لا يمكن أن يتقبلوا فى سهولة النتيجة التى  
انتهت اليها المعركة الصليبية على أرض الشام فى اواخر القرن الثالث عشر .



وقد ظهر تمسك الصليبيين بيت المقدس واصرارهم على العودة اليها وانتزاعها مرة اخرى من أيدي المسلمين في المشاريع الصليبية التي وضعتها الدعاة في أواخر العصور الوسطى ، بعد طرد آخر البقايا الصليبية من بلاد الشام (٧٨) ومن هؤلاء الراهب الفرنسيسكاني فدنزيو Fidenzio

الذي تقدم بتقرير الى البابا نقولا الرابع سنة ١٢٩١ م ، شرح فيه تاريخ بيت المقدس ، وأفضل الأساليب لاستعادتها من المسلمين . وفي العام التالي - سنة ١٢٩٢ م - تقدم داعي آخر من دعاة الحروب الصليبية ، ينتمى الى مدينة نابلى واسمه ثاديوس Thaddeus - الذي يعتبر كبير دعاة يستهدف استئثار الغرب الأوربي للقيام بحملة صليبية كبرى تسترد بيت المقدس من المسلمين . أما ريموند لول Raymond Lull - الذي يعتبر كبير دعاة الحروب الصليبية في أواخر القرن الثالث عشر وأوائل الرابع عشر ، فقد وضع مشروعا سنة ١٣٠٥م يستهدف اكتساح العالم الاسلامي من المغرب الى المشرق ، فبعد طرد المسلمين من اسبانيا ، يجتاح الصليبيون شمال افريقية بأكمله حتى مصر ، وعندئذ يمكنهم استرداد بيت المقدس في سهولة والاحتفاظ بها آمنين . وهذه النماذج للمشاريع الصليبية في ذلك الدور قليل من كثير .

ويبدو أن البابوية أخذت تقتنع بإمكان انجاح عقارب الساعة الى الوراء ، متناسية الظروف التي أخذت تتبدل في الغرب الأوربي من ناحية ، والمتطور الذي ألم بعقلية الناس وفكرهم من ناحية أخرى ، وهو تطور جاء مصحوبا بتغيير نظرة الناس الى البابوية والكنيسة ورجالها والحروب الصليبية ذاتها . وشرع كثيرون يغيدون المنظر في جدوى تلك الحروب ، ويراجعون كشف الحساب ليصلوا الى نتيجة خطيرة هي أن الحروب الصليبية لم تحقق من النتائج ما يتناسب مع حجم التضحيات البشرية والمادية التي تحملها الغرب الأوربي طوال قرنين من الزمان . ومع ذلك فقد بقيت البابوية في أحلامها ، واستشارت الملك هيثوم - ملك أرمينية الصغيري السابق الذي كان قبل

اعتزل الحياة ليعيش في أحبياء ألبيرة فرنسا . وكان أن أوجس الملك هينوم باتخاذ قبورهم وأرمينية قاعدتين للوثوب على الأرض المقدسة والاستعانة بجهود الأرمن ومساعدتهم في هذه العملية .

وقد سبق أن أشرنا إلى ما ذكره المقرئ من وصول سفارة من قبل فيليب السادس دى فالوا ملك فرنسا إلى سلطان المماليك سنة ٧٣٠ هـ (سنة ١٣٢٩ م) تطلب تسليم القدس ، الأمر الذي استثار السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، فأهانهم وطردهم . وكان أن تقدم أحد دعاة الحروب الصليبية - وهو بركارد Burcard - بمشروع سنة ١٢٣٠ للاستيلاء على بيت المقدس عن طريق القسطنطينية ، أما مارينو سانودو Marino Sanudo - وهو بندقى - فقد تقدم بعد ذلك بقليل بمشروع طالِب فيه بفرض جمار بحري اقتصادي على مصر والشام لاضعاف دولة سلاطين المماليك ، فإذا تم ذلك يسهل على الصليبيين استرداد بيت المقدس (٧٩) .

والمعروف أن أهل الكتاب - من مسيحيين ويهود - لهم وضع خاص في الاسلام ، وأنهم حظوا في ظله بقدر من التسامح والرعاية وحسن المعاملة ، لم يحظوا به من قبل . وقد حدث عندهما استنجد صلاح الدين بيت المقدس سنة ٥٨٣ هـ (١١٨٧ م) أن نادى بعض المسلمين بهدم كنيسة القيامة ، ومعاملة المسيحيين بمثل ما عاملوا به المسلمون عندهما استولوا على المدينة المقدسة في أواخر القرن الحادي عشر للميلاد (الخامس للهجرة) ، وقالوا « إذا هدمت ونشبت القبرة ، وعفيت وحدت أرضها ويهر طولها وعرضها ، انقطعت عنها امداد الزوار . . . ومهما استمرت العبارة استمرت الزيادة » . ولكن صلاح الدين نهرهم عن ذلك ، وأمر باحترام مقدسات المسيحيين ، والالتزام بروح التسامح تجاههم ، لأنه ( عندهما فتح أمير المؤمنين عمر رضى الله عنه القدس في صدر الاسلام ، أقدمهم على هذا المكان ولم يأمر بهدم البنيان ) (٨٠) .



وهكذا حظيت كنائس المسيحيين وأديرتهم - بالإضافة إلى بيوت اليهود وهياكلهم بقدر من الرعاية والحماية في ظل الاسلام ، لم تحظ به في ظل الحكم المسيحي نفسه . ويضيق بنا المقام عن ذكر الكنائس والأديرة وبيوت العبادة التي احتفظ بها أهل الذمة في بيت المقدس على عصر سلاطين المماليك . فلكل مذهب ، ولكل طائفة ، ولكل جنس أو ملة ، كنيسة أو دير أو مدرسة ، أو مجموعة مكتملة من هذه المنشآت جميعا . وحظيت هذه المؤسسات كلها بمعونات كبيرة - نقدية وعينية - كانت تأتيها من الخارج . أما اليهود فكان لهم وحدهم أكثر من عشرين كنيسة ومعبد ، نعمت كلها بالتسامح المطلق .

على أن وضع المسيحيين ومؤسساتهم الدينية في بيت المقدس تأثر إلى حد كبير - في عصر سلاطين المماليك - بتيار الحركة الصليبية في ذلك الدور الأخير في العصور الوسطى . . . . وقد سبق أن أشرنا إلى أن الحركة الصليبية لم تنته بطرد الصليبيين من الشام ، وإنما دخلت دورا جديدا ، اتخذ طابعا بحريا اقتصاديا من ناحية ، وعبر عن نفسه في مشاريع الدعاة من ناحية أخرى . وقد أدرك المماليك تماما أن الجاليات المسيحية ، في بيت المقدس ، تتعاطف مع تيار الحركة الصليبية في الخارج ، وأنه من الممكن أن يلعب المسيحيون داخل المدينة دورا خطيرا ضد المسلمين ومصالحهم ، إذا تعرضت لهجوم خارجي . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، أدرك المماليك أنه من الممكن استغلال الأماكن المقدسة المسيحية في بيت المقدس للضغط على القوى المسيحية المناوئة في الشرق والغرب جميعا ، وحملها على التخفيف من اغاراتها على شواطئ المسلمين . وكان المماليك إذا تعرضوا لمناوئة إحدى القوى المسيحية ، اغتفوا المؤسسات الدينية التابعة لها في بيت المقدس .

من ذلك ما حدث سنة ٦٨١ هـ ( ١٢٨٢ م ) في عهد السلطان المنصور قلاوون من وصول الأخبار بأن ملك الكرج - توما سوطا بن كلياري - خرج من بلاده



متنكرا. ومعه رفيق له يريد زيارة القدس سرا . فأمر السلطان بالتجسس عليه ومراقبته عن كثب ، ومتابعة أخباره أولا بأول حتى وصل إلى القدس ، فقبض عليه - هو ورفيقه - وأحضرا إلى قلعة الجبل بالقاهرة حيث اعتقلا (٨٦) . ويضيف المقرئ بعد ذلك في حوادث سنة ٧٠٥ هـ ( ١٣٠٥ م ) أن رسول امبراطور البروم في القسطنطينية - أندرونيق - ومعه رسول الكرج ، قدما بهدايا وكتاب إلى السلطان الناصر محمد ، للشفاعة في فتح الكنيسة المصابة بالقدس أمام الكرج ليتمكنوا من زيارتها « وأن الكرج في طاعة السلطان وعونا له متى احتاج اليهم » (٨٢) ولكن السلطان كان قد علم عندئذ بما دار بين البابوية والكرج من اتصالات للقيام بهجمة صليبية على المسلمين ، لذلك لم يستجب لمطلبهم . وكان أن تجددت سفارة الكرج بعد ذلك بخمس سنوات لتكرر نفس الطلب ، وعندئذ جاء رد الممالك بأن هذه الكنيسة أغلقت منذ أيام السلطان الظاهر بيبرس ، وأنها حولت إلى مسجد ، ولا يمكن تحويل المسجد إلى كنيسة مرة أخرى . هذا وإن كان السلطان قد طيب خاطرهم فأمر بفتح عدة كنائس لهم بالقاهرة .

ولا يفوتنا أن نذكر أن الأحباش كادت لهم جالية كبيرة في بيت المقدس ، كما كان لهم دير كبير اتخذه مقرا لهم . ويقال أن صلاح الدين شمله برعايته عندما أرسل الهدايا والهبات إلى رهبان ذلك الدير في مدينة القدس ، فضلا عن حرصهم على التماس كرم سلاطين الممالك في رعاية أولئك الرهبان . من ذلك أن ملك الحبشة يجباييون ( ١٢٨٤ - ١٢٩٣ ) أرسل رسالة إلى السلطان المنصور قلاوون ، ومعها ثوبا ومائة شمعة « وسأل أنفاذ ذلك للرهبان الحبوش المقيمين بالقدس الشريف ، ويوصى عليهم ألا يمنعوا من دخول المهيكل » (٨٣) كذلك أرسل ملك الحبشة المذكور رسالة إلى رهبان دير الأحباش في بيت المقدس ، يقول لهم فيها « سلام عليكم يا رهبان الحبوش الذين صبروا على العبادة والزهد في هذه الأيام ، وصبرتم على الحر والبرد . وقد سيرت لكم ثوبا أحمر ديباج

ومائة شمعة ، وثيابى وهو زنارى الذى تلبسه الهنلاطين ، حتى تلبسونه وقت  
القربان ٠٠٠ فغرفونى بوصول هذا ، واكتبوا اسماءهم ، وانكرونى فى صلواتكم  
بدعواتكم ٠٠٠ » (٨٤) وقد ذكر الفارى Alvarez أنه يشاهد قافلة تضم  
نحو من ثلثمائة من حجاج الأحباش تمر بالأراضى المصرية قرب شاطئ البحر  
الأحمر فى طريقهم الى بيت المقدس ، (٨٥) وذلك فى القرن الخامس عشر .

ولم يفت الغرب الأوروبى فى عصق الجروب الصليبية الاتصال بالحبيشة  
للقيام بعمل صليبنى مشترك ضد سلطنة المماليك ، فيزحف الأحباش شمالا لهدم  
واحراق الحرميين فى الجواز وطعن دولة المماليك فى ظهرها ، فى الوقت الذى  
تنزل حملة صليبية كبرى على شواطئ مصر أو الشام (٨٦) .

وداخل حدود هذا التنسيق قام بطرس لوزجنان ملك قبرص بحماته  
الصليبية الشهيرة على الإسكندرية سنة ٧٦٧ هـ ( ١٣٦٦ م ، وهى الحملة التى  
كان مخططا لها أن تساندها حملة من الأحباش تخرج فى البحر الأحمر ، ليقيم  
المسلمون فى الشرق الأدنى بين شقى المرحى (٨٧) . ولكن ملك قبرص انسحب  
من الاسكندرية بعد ثلاثة أيام ، دمر فيها المدينة تدميرا شاملا ، فلما علم  
الأحباش خبر انسحابه أوقفوا تنفيذ حملتهم . أما سلاطين المماليك فقد ردوا  
على ذلك باغلاق كنيسة القيامة بالقدس كاجراء انتقامى . وقد استاء الغرب  
المسيحى لهذا الأمر ، فجاءت سفارة غربية الى القاهرة تروج إعادة فتح ابواب  
تلك الكنيسة ، ولكن طلبهم أجيب بالرفض ، وقيل لهم انه لا بد من غزو قبرص  
أولا وتخريبها (٨٨) . وقد تمكن المماليك فعلا من تنفيذ هذا الأمر ، فى مرحلة  
لاحقه من مراحل ذبول الحركة الصليبية ( ١٤٢٤ - ١٤٣٦ م ) (٨٩) .

أما فى الفترات التى هبات الأمور وانفجرت العلاقات بين المسلمين والغربيين ،  
فكان يسمح للاجئين فى بيت المقدس بقدر من الحرية ربما فاق حدود التصبر ؟



من ذلك لما يرويّه ابن قاضي شهبه في تاريخه من أنه حدث سنة ٧٩٣ هـ أن « حضر عند قاضي القدس أربعة من الفرنج المقيمين بالقدس بنين صهيون ، ورفعوا رقعة التي القاضي مكتوبة بالعربية ، من مضمونها أنطعن في الاسلام والقرآن ونبينا محمد (ص) بأشياء قبيحة ٠٠٠ » (٩٠) . فهل هناك جرأة واحساس بالامن وحرية الرأي أكثر من ذلك ؟؟ هذا فضلا عن أنه كان يسمح للمسيحيين بأجراء الاصلاحات والترميمات اللازمة في بيوتهم الدينية بالقدس ، من ذلك أنه جاء مركب سنة ٨١٣ هـ ( ١٤١٠ م ) الى يافا ، ذبح فرنج من المغرب وصناع والخشب وغجل ، بزم عمارة الاماكن المقدسة في بيت المقدس وبيت لحم ، وسعهم مرسوم السلطان - الناصر فرج = بتسكينهم من العمل ، فدعوا الناس للعمل بالأجر ، وأثامهم عدة من عمال المسلمين ٠٠٠

وقد لجأ السلطان المؤيد شيخ ( ٨١٥ - ٨٢٤ هـ = ١٤١٢ - ١٤٢١ م ) الى استغلال حجاج الفرنج الذين يأتون الى بيت المقدس ، في الضغط على المغرب المسيحي للتخفيف من اغارات القراصنة على شواطئ دولة المالك في مصر والشام . ونتيجة لهذا الضغط أرسلت حكومة البندقية سفيرا لمفاوضة السلطان الذي تعهد بحماية حجاج المسيحيين مقابل تعهد البندقية بوقف هجمات القراصنة على شواطئ المسلمين .

وبعد ذلك جاء السلطان الأشرف برسباي ( ١٤٢٢ - ١٤٣٨ م = ٨٢٥ - ٨٤١ هـ ) فاستمر في رعاية الحجاج المسيحيين والزهبان ، ولكن لراضل اغارات القراصنة على شواطئ الدولة استقرت برسباي ، فأطلق كنيسة القياصة واساء معاملة حجاج المسيحيين (٩١) . وعندما ما قدم وفد من الفرنج المظلل لزيارة القدس مستخفيين ، قبض على نحو المائة منهم وسجلوا . وقد وصلت اخبار ذلك الى ملك الحبشة ، فانتقم من المسلمين في بلاده ، وقتلهم ( واسترق نساءهم واولادهم ، وعذبهم عذابا شديدا ، وهدم ما في مملكتهم المساجد ، ٠ ) (٩٢).



وكان أن استغل سفير فلورنسا فرصة وجوده فى القاهرة فى مهمة تجارية وحاول استرضاء السلطان دون جدوى • وعندئذ تدخلت البندقية — ذات العلاقات الاقتصادية الكبيرة مع دولة المماليك — وتعدت بالضغط على القبارصة لاطلاق سراح أسرى المسلمين وسفنهم ، وعندئذ وافق السلطان برسباى على فتح كنيسة القيامة بالقدس سنة ٨٢٧ هـ ( ١٤٢٤ م ) •

ومع ذلك فانه يبدو أن اغارات القراصنة المسيحيين لم تتوقف على شواطئ دولة المماليك • ولما أيقن السلطان برسباى أن أولئك القراصنة يتخذون جزيرة قبرص قاعدة لهم ، أرسل ثلاث حملات بحرية ، نجحت أخيراً فى غزو الجزيرة واخضاعها لسلطنة المماليك وأسر ملكها جانوس سنة ٨٢٩ هـ ( ١٤٢٦ م ) ( ٩٣ ) وعندما استمرت اغارات القراصنة بعد ذلك ، أخذت دولة المماليك تشك فى القطلان وتتهمهم بأنهم مصدر تلك الهجمات التى اتخذت مسحة صليبية واضحة • ويروى المقرئى أنه وصل الى القاهرة من القدس سنة ٨٣٨ هـ ( ١٤٣٤ م ) مائة وعشرة رجال من الفرنج الجرجان ، كانوا قد قدموا للزيارة كنيسة القيامة ( قاتلهموا أن فيهم عدة من أولاد ملوك الكتيلان الذين كثر عبثهم وفسادهم فى البحر ، فاحضروا ليكشف عن حالتهم — وهم بأسوء حال — ، فسجنوا مهانين ، ثم أفرج عنهم بعد أيام ، وقد مات منهم عدة • ) ( ٩٤ )

أما السلطان جقمق ( ٨٤٢ — ٨٥٧ هـ = ١٤٣٨ — ١٤٥٣ م ) فقد اتخذ عدة اجراءات لتنظيم علاقة الدولة بالهيئات المسيحية فى بيت المقدس ، فأمر سنة ٨٥٦ هـ بالكشف عن الأديرة والكنائس القائمة فى المدينة المقدسة ، وهدم ما استجد منها — وفقاً للقواعد التى جاءت فى عهد الخليفة عمر بن الخطاب رضى الله عنه — كما أمر بتحويل القبو الذى يضم ضريح داود عليه السلام الى مسجد ( ٩٥ ) وفى الوقت نفسه سمح السلطان جقمق للهيئات المسيحية والرهبان بترميم الكنائس والأديرة •

كذلك أمر بإبطال ما أحدثه أبو الخير بن النحاس من ضمان دير الأرض ودير مار يعقوب ، وأعلنت هذه المراسيم على لوحات علقت على جدران الحرم القدسى . (٩٦) هذا فى الوقت الذى لم يتردد السلطان جقمق فى غزو جزيرة رودس. ( ٨٤٤ — ٨٤٨ هـ = ١٤٤٠ — ١٤٤٤ م ) عندما تأكد من نشاط الفرسىان الاسبتارية ضد شواطئ دولته فى مصر والشام (٩٧) .

وقد حدث فى عهد السلطان اينال سنة ٨٥٧ هـ ( ١٤٥٣ م ) أن أثار الفرائسسيكان موضوع القبول ، وحاولوا نحث ملوك المغرب المسيحي الضغط على السلطان لاسترجاعه ، ولكن هؤلاء الملوك كانوا مشغولين عندئذ بمواجهة توسع الاتراك العثمانيين فى شرق أوربا (٩٨) .

ومع ذلك ، فإنه يبدو بصفة عامة أن المسيحيين فى بيت المقدس ظلوا فى هذا الشطر الأخير من تاريخ دولة سلاطين المماليك ينعمون بقدر واضح من التسامح والحرية . من ذلك ما يقال من أنهم شكوا سنة ٨٦٥ هـ الى السلطان خشقدم من بعض الأوضاع فحكم لصالحهم . وعندما طالب نصارى بيت المقدس السلطان قايتباى بالسماح لهم باصلاح سقف كنيسة المهد فى بيت لحم استجاب لهم السلطان ، وكتب سنة ٨٨٥ هـ الى نائبه بالمقدس بالسماح لهم باصلاح السقف المذكور وحرر قضاة القدس حجة بذلك .

ولا أدل على ذلك التسامح وتلك الحرية من أن الرهبان فى بيت المقدس أقاموا دعوى ضد أحد الأهالى المسلمين فى عهد السلطان قايتباى سنة ٨٩٧ هـ ( ١٤٩٢ م ) ، فصدر حكم السلطان فى صالحهم . وكذلك طلب الرهبان الفرائسسيكان والحجاج الغربيون من السلطان قايتباى الا يتعرض لهم أحد ، فاستجاب لهم سنة ٩٠٠ هـ ، وكتب بذلك الى ثوابه فى بيت المقدس وثلغور فلسطين ، وبأن يمكنوا من اداء شعائهم فى أمان تام (٩٩) .

ولم يكن اليهود على بيت المقدس أقل استمقاعا بالحرية والعدالة في ظل دولة سلاطين المماليك \* من ذلك أن بعض المسلمين هدم كنيسة لليهود في بيت المقدس سنة ٨٨٠ هـ ، فغضب لذلك السلطان قايتباي \* وأمر بإحضار قاضي القدس وبعض أعيان المدينة - وهم مقيدون بالخديعة - وناقش مجلس القضاة الموضوع مناقشة مستفيضة ، ثم صدرت الأوامر بإعادة بناء الكنيسة وتسليمه لأصحابه الشرعيين (١٠٠) .

وبعد ، فإن عصر سلاطين المماليك كان بالنسبة لبيت المقدس عصر الذهضة والأزدهار ، عصر الثبات والاستقرار ، عصر الأمن والسلام ، عصر العز والنعمة والنور ، عصر الرخاء والانتعاش .



## الحواشي والمراجع

- ١ - ابن الأثير : الكامل ، حوادث سنة ٤٩٢ هـ .
- ٢ - المقرئزي : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٩٧ ( تحقيق استاذنا المرحوم محمد مصطفى زيادة ) .
- ٣ - ابن واصل : مفرج الكروب ، ج ٢ ص ٢٥٨ ، حوادث سنة ٦٤٧ هـ .
- ٤ - القزويني : آثار البلاد وأخبار العباد ، ص ١٦١  
Hayton : La Flor des Estoires d'Orient, P. 170.  
٥ - ( Rec. Hist. Cr - Doc. Arm. II ).
- ٦ - عن نهاية الوجود الصليبي ببلاد الشام ، انظر : سعيد عاشور : الحركة الصليبية ، الجزء الثاني ، الباب السادس عشر ، ص ٨٥٥ وما بعدها ( طبعة ١٩٨٦ ) .
- ٧ - Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. 31; F.
- ٨ - أبو الفدا : المختصر ، ج ٣ ص ٢١٣ المقرئزي : السلوك ، ج ١ ص ٤٥٠ وما بعدها ،
- الدويري : نهاية الارب ، ج ٢٨ ص ١٨ - ١٩ ( مخطوط ) في التلخشيدي . صبح الاعشى ج ٣ ص ٢٧٥ ، ابن ابياس : بدائع الزهور ، ج ١ ص ١٠١ .
- ٩ - السيوطي : حسن المحاضرة ، ج ٢ ص ٨٦
- ١٠ - ابن حجر : كتاب رفع الاصر عن قضاة مصر ، ورقة ١٦٨ ( مخطوط ) .
- ١١ - مجير الدين الحنبلي : الانس الجليل في تاريخ القدس والخليل ( مجلدان ) ص ٩٠
- أحمد سامح الخالدي : اهل العلم بين مصر وفلسطين .
- ١٢ - ابن حجر : الدرر الكامنة ، ج ٢ ص ١١٦ .
- ١٣ - المقرئزي : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٤٩٨ ( تحقيق محمد مصطفى زيادة ) .
- ١٤ - المصدر السابق ، ج ٤ ص ٧٧٣ ( تحقيق الباحث ) .
- ١٥ - نفس المصدر والجزء ، ص ٩٤٦ .
- ١٦ - نفس المصدر ، الجزء الثاني ص ٣٠٢ ، ستة ٧٢٨ هـ ( تحقيق محمد مصطفى زيادة ) .
- ١٧ - نفس المصدر ، الجزء الاول ، ص ٤٤٥ .
- ١٨ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٩١ .
- ١٩ - مجير الدين الحنبلي : ، الانس الجليل ، ج ٢ ص ٤٣٥ .
- ٢٠ - نفس المصدر والجزء ، ص ٤٣٨ .

( م ٣٥ - تاريخ الاسلام )

٢١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ١٠٨ ( سنة ٨١٢ هـ ، تحقيق الباحث ) •

٢٢ -

٢٣ - المرجع السابق ، وكذلك انظر :

عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ، ص ٢٠٩ •

٢٤ - مجير الدين الحنبلى : الآتس الجليل ، ج ٢ ص ٤٤٤ •

٢٥ - « قال ابن البشار : سلوان محلة فى ربض بيت المقدس ، تحتها عين غزيرة تسقى جنانا كثيرة • وقفها عثمان بن عفان على ضعفاء بيت المقدس • قالوا ان ماءها يفيد السلو اذا شربه الحزين • ولهذا قال رؤبة : لو اشرب السلوان ما سلوت » القزوينى : اثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٥٩ - ١٦٣

Van Berchem : Jerusalem Ville; P. 434.

٢٦ -

٢٧ - انظر للمؤلف كتاب : بحوث ودراسات فى تاريخ العصور الوسطى (١٩٧٧) •

البحث رقم ١٨ بعنوان « التعليم العالى فى العصور الوسطى ، دراسة مقارنة بين العالمين الاسلامى والمسيحى » •

٢٨ - القلقشندي : صبح الاعشى ، ج ٣ ص ٣٦٧ - ٣٦٨ • وانظر كذلك رحلة ابن بطرطة حيث جاء « واما المدارس بمصر فلا يحيط احد بحصرها لكثرتها » ( ص ٣٣ - بيروت ١٩٦٨ ) •

٢٩ - محمد كرد على : خطط الشام ، ج ٦ ص ١١٧ •

٣٠ - تشر هذه الوثيقة وعلق عليها زميلنا الاستاذ الدكتور عبد اللطيف ابراهيم وذلك فى بحث تقدم به للمؤتمر الثالث للآثار فى البلاد العربية ، الذى عقد فى الرباط سنة ١٩٥٩ •

٣١ - يبدو لنا الفارق واضحا بين ما جاء فى هذه الوثيقة من بيانات ، وما ذكره مجير الدين الحنبلى فى كتابه الآتس الجليل ( ج ٢ ص ٦٢٨ ) ان قال الأخير ان مرتب الصوفى خمسة وأربعون درهما • ويبدو انه خلط بين مرتب الصوفى ومرتب الطالب ، ان المفروض فى الصوفى الزهد والتقشف ولذا يكون مرتبه دون مرتب طالب العلم •

٣٢ - عن هذه المدرسة وعمارتها وبقيّة منشآت السلطان قايتباى بالقدس انظر :

جلال أسعد ناصر : عمائر السلطان قايتباى فى بيت المقدس •

والمؤلف عبارة عن رسالة حصل بها صاحبها على درجة الماجستير فى الآداب وشاركنا فى مناقشتها بكلية الآثار بجامعة القاهرة ( يونيو ١٩٧٤ ) •

٣٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٢١ •

٣٤ - كرد على : خطط الشام ، ج ٦ ص ١١٧ •

٣٥ - تاريخ ابن قاضى شهاب ، المجلد الاول - الجزء الثالث - سنة ٧٨٨ هـ •

٣٦ - عشق : بلدة من أعمال خراسان •

- ٢٧ — ابن قاضي شهبة — المجلد الاول — الجزء الثالث — سنة ٧٩٤ هـ .
- ٢٨ — المصدر السابق ، ص ٤٩٨ — سنة ٧٩٥ هـ .
- ٢٩ — سعيد عاشور : المجتمع المصري في عصر سلاطين المماليك ، ص ١٦٨ .
- ٤ — المقرئى : كتاب المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٢٨ ، ( طبعة بولاق ) .
- ٤١ — القزوينى : اثار البلاد واخبار العباد ، ص ١٥٩ — ١٦٣ .
- ٤٢ — اى الذراع المعمارى الذى تقاس به ارض البتيان من الدور وغيرها ، بقياسه ثلاثة اشبار .
- ٤٣ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٥٦٠ ، حوادث سنة ٦٦٥ هـ .
- ٤٤ — المصدر حوض يجمع فيه ماء المطر ، وجمعه مصانع ( القاموس المحيط ) .
- ٤٥ — المقرئى : السلوك ، ج ٢ ص ٣٠٢ ( سنة ٧٢٨ هـ ) تحقيق محمد مصطفى زيادة .
- ٤٦ — تاريخ ابن قاضي شهبة ، المجلد الاول — الجزء الثالث ، ص ٣٩٠ — ٧٨٢ هـ .
- ٤٧ — العروب — بتشديد الراء — اسم قريتين بناحية القدس ، تقيهما عينان تضاهتان ، وبركتان وبساتين ( ياقوت ، معجم البلدان ) .
- ٤٨ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٥١٠ — سنة ٧٨٥ هـ ( تحقيق الباحث ) .
- ٤٩ — عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ، ص ٢٠٨ .
- ٥٠ — تاريخ ابن قاضي شهبة — المجلد الاول — الجزء الثالث ، ص ٥٨١ ، حوادث سنة ٧٩٨ هـ .
- ٥١ — المصدر السابق — نفس السنة — ص ٥٧٨ .
- ٥٢ — مجير الدين الحنبلى : الاتس الجليل ، ج ٢ ص ٣٦٦ .
- ٥٣ — المقرئى : السلوك ، ج ١ ص ٤٩١ ، سنة ٦٦١ هـ .
- ٥٤ — المصدر السابق — نفس الجزء ، ص ٥٠٥ ، سنة ٦٦٢ هـ .
- ٥٥ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٣ ص ١٠٦٦ .
- ٥٦ —

Van Berchem : Corpus Inscriptionum Arabianum - Jerusalem  
Ville; P. 378

- ٥٧ — المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ص ٧١٢ ( سنة ٦٨٢ هـ ) .
- ٥٨ — القلقشندى : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ٢٨٠ — ١٨١ هـ .
- ٥٩ — المصدر السابق ، ج ٢ ص ٢٣١ .
- ٦٠ — ابو الفدا : تقويم البلدان ، ص ١٤٢ .
- ٦١ — القلقشندى : صبح الاعشى ، ج ٤ ص ١٩٩ .
- ٦٢ — النويرى السكندرى : الامام بالاعلام فيما جرت به الاحكام والامور القضائية فى واقعة الاسكندرية — تحقيق استاذنا الدكتور عزيز سوريال عطية ، ص ٢٨١ من الجزء الخامس ( حيدر اباد ، ٦٨ — ١٩٧٦ ) وكذلك كتاب الحركة الصليبية ( للباحث ) ج ٢ ص ٩٧٩ ( طبعة ١٩٨٦ ) .



٦٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢١٩ ( سنة ٧٣٠ هـ ) .

— ٦٤ —

٦٥ - انظر على سبيل المثال لا الحصر فى حوليات ذلك العصر ، ما جاء عن ذلك فى سنوات : ٧٠٧ ، ٧٥٨ ، ٧٦٢ ، ٧٨١ ، ٧٨٣ ، ٧٩٣ ، ٧٩٦ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٤ ، ٨١٩ ، ٨٢١ ، ٨٢٦ ، ٨٤٣ هـ ٠٠٠٠

٦٦ - انظر على سبيل المثال ايضا ما جاء فى كتاب السلوك للمقرئى ، ج ٤ ص ٧٨٧ - سنة ٨٣١ هـ ( تحقيق الباحث ) .

٦٧ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ١٢٠٣ ( سنة ٨٤٤ هـ ) .

٦٨ - المقرئى . كتاب السلوك ، ج ٣ ص ٦٥ ، ٢٢٢ ، ٢٦٠ ، ٩١٧ ( حوادث سنة ٧٨٠ هـ .

٨٠١ هـ ) - تحقيق الباحث .

وكذلك ج ٤ ، ص ٢٧٢ ، سنة ٨١٩ هـ ( تحقيق الباحث ) .

٦٩ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ٢٤٨ ، سنة ٧٢٣ هـ ( تحقيق محمد مصطفى

زيادة ) .

٧٠ - المصدر السابق ، ج ١ ، ص ٦٥٨

٧١ - القلقشندى : صبح الاغشى ، ج ٤ ص ١٨٩ .

٧٢ - لا يشترط أن يكون كل المغضوب عليهم الذين نفوا الى القدس من طائفة المالئك وأمرائهم . ذكر ابن قاضى شعبة فى تاريخه ( المجلد الاول ، الجزء الثالث ، ص ١٥٩ ) أن القاضى برهان الدين التادلى أخرج من القاهرة سنة ٧٨٧ هـ مرسما عليه ، فوصل الى القدس والخليل . وذكر المقرئى فى حوادث سنة ٧٢٩ هـ ( ج ٢ ص ٤٥٩ ) أنه قبض على اوحسد الدين شيخ خانكاه ببيرس « وأخرج الى القدس منقيا » .

٧٣ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٥٨٤ .

٧٤ - مجير الدين الحنبلى : الانس الجليل ، ج ٢ ، ص ٩٧ .

٧٥ - عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ، ص ٢١٠ .

٧٦ - Van Berchem : Jerusalem Ville; P. 374 .

٧٧ - عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ، ص ٢١٢ ، ٢١٣ .

٧٨ - عن دعاة الحروب الصليبية ومشاريعهم فى ذلك الدور ، انظر : .

Atiya : The Crusade in the Later Middle Ages, P. 45 If.

— ٧٩ —

Marino Sanudo : Secrets For True Crusaders to help Them to

٨٠ - ابن الاثير : الكامل ، حوادث سنة ٥٨٣ هـ .

ابوشامة : كتاب الروضتين ، ج ٢ ، ص ١١٥

- ٨١ - النويرى . نهاية الارب ، ج ٢٩ ورقة ٢٨٠ ب ( مخطوط ) .  
 بيدرس المنصورى : : زبدة الفكرة ، ج ٩ ورقة ١٢٩ ١ ( مخطوط ) .  
 ٨٢ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١٧ ، سنة ٧٠٥ هـ .  
 ٨٣ - محيى الدين بن عبد الظاهر : تشرىف الايام والعصور فى سيرة الملك المنصور ،  
 ص ١٧٠ .  
 ٨٤ - المصدر السابق ، ص ١٧٢ .  
 ٨٥ -  
 ٨٦ - Kammerer : La Mer Rouge, Tome I, P. 294.  
 وكذلك : العيى . عقد الجمان ، ج ٢٣ ص ٢٠٥ ( مخطوط ) .  
 كتاب الحركة الصليبية للباحث - ج ٢ ص ٩٥٥ وما بعدها ( طبعة ١٩٨٦ ) .  
 ٨٧ - سعيد عاشور : قبرص والحروب الصليبية ، ص ٦٣ وما بعدها .  
 ٨٨ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٢ ص ١١٩ ( ٧٦٧ هـ ) .  
 ٨٩ - سعيد عاشور : قبرص والحروب الصليبية ، ص ٩٠ وما بعدها .  
 ٩٠ - تاريخ ابن قاضى شهاب ، المجلد الاول الجزء الثالث ص ٣٨٩ ( سنة ٧٩٣ هـ ) .  
 ٩١ - المقرئى : كتاب السلوك ، ج ٤ ص ٦١٩ ( تحقيق الباحث ) .  
 ٩٢ - نفس المصدر والجزء ، ص ٦٤٩ ، حوادث سنة ٨٢٦ هـ .  
 ٩٣ - العيى : عقد الجمان ، ج ٢٥ قسم ٢ ورقة ٥٨١ ( مخطوط ) .  
 السيوطى . غزوات قبرص ورودس ورقة ٦ ( مخطوط ) .  
 ٩٤ - المقرئى : السلوك ، ج ٤ ، ص ٩٢٨ - حوادث ٨٣٨ هـ .  
 ٩٥ - عارف العارف : الفصل فى تاريخ القدس ٢٠٨ - ٢٠٩ .  
 ٩٦  
 Van Berchem : Jerusalem Ville and Jerusalem Harem.  
 ( Memiores de L'Institut d'Archaeologie Orientale, 1922 ) P. 362.  
 ٩٧ - ابن تغرى بردى : السجوم الزاهرة ( سنة ٨٤٤ هـ ٨٤٨ هـ ) .  
 ٩٨ - احمد السيد دراج : الماليك والفرنج ، ص ٩٣ .  
 ٩٩ - Van Berchem : Idem; P. 394.  
 ١٠٠ - مجير الدين الحنبلى : الاندلس الجليل ، ج ٢ ص ٢١٥ .





(١٢)

مكانة الاسلام في برامج كليات الطب  
في جامعاتنا



لعله من المنطقي عندما يقدم باحث على علاج موضوع مثل « مكانة الإسلام في برامج كليات الطب » أن يبدأ أولاً بتجديد المقصود بالإسلام في هذا الموضوع من ناحية ، والمقصود ببرامج كليات الطب من ناحية أخرى .

فالإسلام هنا لا يقصد به العقيدة والشعائر بقدر ما يقصد به الجوهر والروح والسلوك وأسلوب العمل . والإسلام لم يكن مطلقاً في يوم من الأيام مجرد طقوس تؤدي وعبارات تردد وشعائر نقام ، إنه أيضاً — — — لك مثالي وأسلوب كريم للحياة على المستويين الفردي والجماعي . وعندما كان المسلم ملتزماً بروح الإسلام ، متمسكاً بأدابه ، محافظاً على جوهره وروحه ، استطاع الإسلام أن يحقق ما لم تحققه المبعثات التنصيرية المدعومة في الكنائس والدول الكبرى بالنفوذ والمال والأمكانات .

ذلك أن هذا السلوك الحميد هو الذي جذب كثيرين إلى الدخول في الإسلام ، وبخاصة من أهالي شرق آسيا وجنوبها الشرقي وجنوبها ، وشرق إفريقيا ووسطها ، وغيرها من البلاد التي لم تصل إليها مطلقاً جيوش الإسلام ، وإنما وصل إليها تجار المسلمين يشترون ويبيعون . وإذا كانت هذه الأنحاء تعج اليوم بمئات الملايين من المسلمين ، فإن أجداد هؤلاء لم يأخذوا الإسلام عن تجار المسلمين عندما رأوهم يسجدون ويصومون وإنما عندما اختبروهم من خلال سلوكهم وامتحنوهم في معاملاتهم ، فلمسوا فيهم الشرف والصدق والأمانة والوفاء بالعهد واحترام الكلمة ، وغير ذلك من أخلاقيات الإسلام التي يحرص عليها ويتمسك بها المسلم الحق .

ومن ناحية أخرى ، فإنا عندما نتكلم عن مكان الإسلام في برامج كليات



الطب ، فمن الواضح أننا لا نقصد تحويل كليات الطب ، في جامعاتنا الى كليات للشريعة واصول الدين أو ادخال العلوم الدينية — مثل الحديث والتفسير والفقه كمقرارات رئيسية قائمة بذاتها ضمن برامج كليات الطب • ان مانعنيه هو ان يلم طلاب الطب في جامعاتنا بقدر من المعرفة عن روح الاسلام ومعتوياته وآدابه ونظريته التي علم الطب ، واصول وآداب من اولى مهنة الطب في الاسلام ، وذلك كله في ضوء دراسة تراجم بعض مشاهير اطباء المسلمين ، الاتخاذهم قدوة حصنة في حياتهم العامة والخاصة ، وفي حرصهم على مباشرة عملهم داخل اطار اسلامي واضح المعالم •

وانا اردنا ان نحقق مكانا للاسلام — خلقا وروحا واسلوبا وسلوكا — في برامج كليات الطب ، فان هذه الا يتأتى عن طريق التلقين بقدر ما يتأتى أولا عن طريق القدوة الطيبة والاسوة الحسنة • ونحن عندما نلمس الحاجة ماسة الى ادخال مقرر بعنوان « الطب عند المسلمين » في مناهج كليات الطب في بلادنا ، فان الهدف من تدريس هذه المادة لا ينبغي ان يقتصر على التغنى بالمجاد الآباء والاجداد ، وترديد كلام معاد عما حققوه من انجازات وما توصلوا اليه من نتائج بارزة في شتى فروع علم الطب ، وانما ينبغي ايضا ان يستهدف مثل هذا المقرر ابراز كل ما يتعلق بأخلاقيات مهنة الطب عند المسلمين أيام ازدهار حضارتهم ودولتهم • نعم ، لا يكفي ان يعرف طالب الطب في جامعاتنا ان الرازي قد توصل الى تشخيص الحميات ذات المبتور ، وان ابن سينا الف كتاب القانون الذي ظلت تعتمد عليه الجامعات في غرب اوربا حتى أواخر القرن الثامن عشر ، وان ابا القاسم الزهراوى نبغ في اجراء عدد من العمليات الجراحية الفريدة •• وانما لا بد وان يعرف طالب الطب الاسلوب الذى مارس به هؤلاء مهنتهم ، والأخلاقيات التى تمسكوا بها في حياتهم الخاصة والعامة ، والنصائح التى قدموها لمن يريد ان يزاوِل تلك المهنة ، ومدى ارتباط كل ذلك بروح الاسلام وتعاليمه ومثله ••

والواقع أننا لا نستطيع أن نتعرض لموضوع علم الطب عند المسلمين في العصور الوسطى دون إبراز المسحة الدينية الواضحة التي اتصف بها هذا العلم عندهم ، فبصرف النظر عن الطابع الديني العام لتلك العصور التي عرفت في التاريخ باسم عصور الايمان ( Ages of Faith ) فان علم الطب بالذات اتخذ عند المسلمين مسحة دينية واضحة نظرا لما يستهدفه من رحمة بالبشر ، وسعى للتخفيف من الالمهم ، وما يعانونه من عذاب المرض . قال الشيرازي عن علم الطب « أن الشريعة اباحت علمه وعمله ، لما فيه من حفظ الصحة ودفع العلل والأمراض عن هذه البنية الشريفة » (١) .

فبينه الانسان شريفة ، غنيت الشريعة بدفع العلل والأمراض عنها ، ورحمة بالانسان ، وحفاظا على كيان المسلمين وقوتهم ، وايمانا منهم بأن العقل السليم في الجسم السليم .

ومن الثابت لدينا تاريخيا أن الرعاية الصحية في تلك العصور السابقة ، لم تكن من مهام الدولة والحكومة بقدر ما كانت تقربا الى الله وطلبنا لحسن ثوابه (٢) . فإذا انشا احدهم مستشفى أو بيمارستان ، فإنه كان يقف عليه وقفًا ، يدر عليه دخلا يضمن له الاستمرار في أداء رسالته . ثم يثبت ذلك في حجة شرعية يتم تسجيلها بعد أن يشهد عليها الشهود ، ويخص فيها على أن يقوم بالأشراف على الوقف والمؤسسة رجال مسلمون « موصوفون بالديانة والأمانة » (٣) . أما صناعة الطب نفسها ، فقد وصفت بأنها « من الشرف والصنائع وأزبح البضائع وقد ورد تفصيلها في الكتب الإلهية والأوامر الشرعية ، حتى جعل علم الأبدان قرينا لعلم الأديان » (٤) .

وهكذا انعكست هذه العناية بالطب — علما ومهنة — في العرض على تدريب الأطباء تدريباً دقيقاً ، واختيارهم بعناية قبل السماح لهم بمزاولة المهنة ، وتزويدهم بقدر كبير من النصح والأرشاد وبخاصة فيما يتعلق بآداب المهنة ،



وتعيين مقدم عليهم أو كبير لهم يقوم بالإشراف عليهم في باد من البلاد لا تأكد من التزامهم بأصول المهنة وأدابها<sup>٥٥</sup> وكان يصدر من ديوان الانشاء تقليد - أو ما يشبه المرسوم - بتعيين هذا المقدم أو الكبير ، متضمنا من النصح والتوجيه ما يدل على مدى الايمان بقدسية المهنة وتقدير رسالتها (٥) .

وبدراسة الإطار العام لمزاولة مهنة الطب في العالم الاسلامي وتراجم المعروفين من الأطباء وسيرهم ، نخرج بعدة حقائق ومعطيات هامة واستوعبها طالب الطب في جامعاتنا وتشربها قلبه وعقله ، لكان ذلك خير مؤشر الى أن الاسلام قد وجد له مكانا في برامج كليات الطب في بلادنا ، ولأنهم ذلك اسهاما ملحوظا في رفع مستوى المهنة في عالمنا الاسلامي بل على مستوى المجتمعات البشرية الكبيرة<sup>٥٦</sup> ونستطيع ان نجعل اهم هذه المعطيات في النقاط الآتية :-

#### أولا :

الجد في تحصيل العلم ، والتدريب تدريباً طويلاً كافياً قبل ان تصدى لعلاج المرضى . يحكى الطبيب موفق الدين عبد اللطيف البغدادي - المعاصر لصالح الدين وابنه العزيز عثمان - فيقول عن نفسه « كنت اقرأ الناس بالجامع الأزهر من أول النهار الى نحو الساعة الرابعة وسط النهار » وفي الليل اشغل مع نفسي<sup>٥٧</sup> ، وكان يقول ( عليك بالاستاذين في كل علم تطلب اكتسابه<sup>٥٨</sup> ولو كان الأستاذ ناقصاً فخذ عنه ما عنده حتي تجد أكمل منه<sup>٥٩</sup> وعليك بتعظيمه وتوجيهه ، وينبغي أن تعرض خواطرك على العلماء وعلى تصانيفهم ، وتتثبت ولا تتعجل - ومن لم يعرض جبينه الى أبواب العلماء لم يعرق في الفضيلة ومن لم يخجلوه لم يبجله الناس<sup>٦٠</sup> ومن لم يحتمل ألم التعلم لم يذق لذة العلم<sup>٦١</sup> ومن لم يكدر لثم يفلح<sup>٦٢</sup> ) (٦) .

أما الشيخ الرئيس ابن سينا فيقول عن نفسه ( كنت أرجع بالليل الى داري



وأضع السراج بين يدي ، واشتغل بالقراءة والكتابة \* فمهما غلبني النوم أو شعرت بضعف ، عدلت الى شرب قدح من الشراب ريثما تعود الى قوتي ، ثم أرجع الى القراءة (٧٠) (٧١) .

وحتى لا يحرم طالب الطب من علم الأستاذ المتمرس ، وقفت أوقاف للاتفاق من ريعها على المعلمين والمتعلمين \* من ذلك أن وثيقة وقف حسام الدين لاجين نصت على ترتيب مدرس للطب بالجامع الطولوني وتخصيص طلاب ( يشتغلون بالطب ) أي يتعلمون الطب على يديه بحيث ( يجلس بالجامع المذكور لأقراء الطب وتعليمه ، ويرتب له من الطلبة عشرة يشتغلون بالطب ، ويلزمهم المبرسين بحفظ ما يجب حفظه في الطب وعرضه وتصحيحه ويوضح لهم مشاكله ) (٨) :

وفي الوقت نفسه ، لم يغفل المسلمون أهمية الجانب العملي في تدريس الطب \* فالشيزري يقول أن ( الطب علم نظري وعملي ) (٩) .

ولذا اتبعوا النظام الذي أخذه عنهم العالم الحديث من إلحاق دراسة الطب بأحدى المستشفيات أو العكس \* من ذلك أن الملك المعادل نور الدين محمود عندما أنشأ البيمارستان الكبير في دمشق جعل أمر الطب فينة إلى الحكيم الشهير أبي المجد بن أبي الحكم ، فكان ( يذود على المرضى ويتفقد أحوالهم ويعتبر أمورهم ، وبين يديه المشارفون والقوام لخدمة المرضى \* وبعد فراغه من ذلك يجلس في الأيوان الكبير الذي للبيمارستان وجميعه مفروش - ويحضر الاشتغال « بالعلم » ، وكان نور الدين رحمه الله قد وقف على هذا البيمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية ، فكان جماعة من الأطباء يأتون إليه ويقعدون بين يديه ، ثم تجرى مباحثات طبية ويقرا التلاميذ \* ولا يزال معهم في اشتغال ومباحثة ونظر في الكتب مقدار ثلاث ساعات ثم يركب إلى داره ، ١٠٠٠ ) (١٠) .

كذلك نصت حجة وقف السلطان قلاوون في الجزء الخاص بالبيمارستان

الذى أقامه ذلك السلطان بالقاهرة ، على تعيين شيخ ( ١١ ) للاشتغال بالطب ، يكون من بين أطباء البيمارستان ، خصص له الواقف مكانا محددًا يلقي فيه الدروس على الطلبة ، ( يصرف الناظر فى هذا الوقف لمن ينصبه شيخا للاشتغال عليه بعلم الطب على اختلافه • يجلس بالمسطرة الكبرى المعينة له فى كتاب الوقف المشار اليه للاشتغال بعلم الطب على اختلاف أو ضاعه فى الأوقاف التى يعينها له الناظر ما يرى صرفه اليه ) ( ١٢ ) •

ومكذا كان مطلوبًا ممن اختار أن يمارس الطب فى الاسلام أن يكسب حتى يعلم ( بتركيب البدن ومزاج الأعضاء والأمراض الحادثة فيها ، وأسبابها وأعراضها وعلاماتها ، والأدوية النافعة فيها ، والاعتياض عما لم يوجد منها ، والوجه فى استخراجها ، وطريق مداواتها ، وليساوى بين الأمراض والأدوية فى كمياتها ، ويخالف بينها وبين كميّياتها ، فمن لم يكن كذلك فلا يحل له مداواة المرضى ، ولا يجوز له الاقدام على علاج يخاطر فيه ) ( ١٣ ) •

ويتناسب مع هذا القدر من العبء الملقى على كواهل طلاب الطب التدقيق فى اجازة من يسمح له بمزاولة هذه المهنة • من ذلك أنه طلب ممن يباشرون أعمال الفصد ( ١٤ ) والجراحة أن يباشروا المران أولاً فى ورق نبات السلق ، حتى يعتاد الدقة ( وأن يمنع نفسه من عمل صناعة مهنية تكسب انماطة منها صلابة ) ( ١٥ ) • ولا يسمح له بمزاولة المهنة المهنية الا بعد أن يؤدى امتحانا نظريا عمليا • فاذا كان مجبرا أى طبيب عظام امتحن فى المقالة السادسة من كتاب بولص فى الجبر ( ١٦ ) • ( ويسال عن معرفة عدد عظام الانسان وهى مائتا عظم وثمانية وأربعون عظما وصورة كل واحد منها وسكنه ، ليرده الى مكانه اذا انخلع ، ويجبره اذا انكسر ) •

واذا كان جراحيا امتحن فى كتاب جالينوس المعروف بقطا جانس ( ١٧ ) • وان كان كحالا — أى طبيب عيون — امتحن فى كتاب حنين بن اسحق « العشر

مقالات في العين » - واشترط فيه أن يكون ( عارفا بتشريح عدد طيقات العين السبعة وعدد طوياتها الثلاث ٠٠٠ ) ٠ فإذا لم يوفق في الامتحان رفع أمره الى المحتسب ليمنعه من التعرض لعلاج الناس ( فان عاد أدب وشهر ليسكون شفعة لغيره ٠٠٠ ) وفي هذه الحالة على الطبيب الذي لم يوفق في الامتحان أن ( يمضي في الدروس فيلزم قراءة الكتب قبل انتصابه لمداواة الناس ، لما في ذلك من الضرر الواقع على المرضى (١٨) ) ٠

### ثانيا :

الأمانة في علاج المرضى وحفظ أسرارهم ٠ فمن المعروف أن الاسلام يأمر المسلم بتأدية الأمانة الى هلهما ، والحفاظ عليها وعدم خيانتها - يقول تعالى ( أنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان أنه كان ظلوما جهولا ) (١٩) وربط عز وجل بين الأمانة والعهد - فقال ( والذين هم لأماناتهم وعهدهم راعون ) (٢٠) ٠

وليس المقصود هنا أمانة المال فحسب ، بل أهم من ذلك أمانة السر ، لأن المال يجيء ويذهب وأما ما يرتبط بأسرار الناس ودخائلهم ، فربما ترقف عليه الشرف والعرض والسلامة ، وهذه أمور لا جبر ولا دواء لها ، اذا خدشت مرة ٠ وعلى طالب الطب أن يعرف أن من أمراض الناس ما ينبغي أن يظل سرا ، لما يترتب على اذاعة خبره من ضرر أدبي - وربما مادي - يلحق بالمرضى ٠ ولذا نادى أطباء الاسلام بما قال به أبقرات من قبل ، بأن يكون الطبيب ( كتوما لاسرار المرضى لا ييوح بشيء من أمراضهم ) (٢١) ٠

ثم أن الطبيب يدخل البيوت ، وربما أطلع على العورات ورأى ما لايجوز لغيره أن يراه ٠ ولذا طوّل أطباء المسلمين بأن ( يغضوا أبصارهم عن المحارم عند دخولهم الى المرضى ولا يفشون الاسرار ويهتكون الأستار ) (٢٢) ٠

وقد أوصى على بن رضوان ، الطبيب المسلم بأن ( يكون سليم القلب ،



عفيف النظر ، صادق اللهجة ، لا يخطر بباله شيء من أمور النساء والأموال  
التي شاهدها في منازل الأعداء ، فضلا عن أن يتعرض إلى شيء منها ( ٢٣ ) .

والطبيب بالإضافة إلى كل ما سبق مؤتمن على أرواح الناس وليس على  
أموالهم فحسب ، وإذا مطلوب منه ألا يصف أدوية تتعارض مع أحكام  
الشريعة ، كتلك التي تسبب الاجهاض للنساء أو قطع النسل للرجال . وفي  
ذلك يقول ابن بسام ( وعلى أنهم لا يعطون لأحد دواء قتالا ولا يشيّدون به ، ولا  
يعطون للنسوان العوسج - وهي الصوفة التي تسقط الأجنة - والمعجون  
المعروف بالمرهم ، فإنه يقتل الأجنة ، ولا للرجال ما يقطع النسل ) ( ٢٤ ) .

وقد لخص الطبيب على بن رضوان ذلك في عبارة محدودة ، إذ قال أنه  
ينبغي على الطبيب ( أن يكون مأمونا ، ثقة على الأرواح والأموال ، ولا يصف  
دواء قتالا ولا يعلمه ، ولا دواء - يسقط الأجنة ) ( ٢٥ ) .

### ثالثا :

وعلى طالب الطب في جامعاتنا أن يعي أن الاسلام دين الرحمة  
والمساواة ، وأنه إذا كان الاسلام قد كرم مهنة الطب ، وجعل علم الأبدان قريتنا  
لعلم الأديان ، فذلك لما في هذا العلم من رحمة بالمرضى ، وحرص على التخفيف  
عنهم ، دون تفرقة بين كبير وصغير ، ودون تمييز بين غنى وفقير ، الكل بشيء  
يألمون من المرض ويطلبون رحمة الله .

قد أدرك هذه الحقيقة بعض الصالحين والمصلحين من حكام المسلمين ،  
فلجئوا إلى التقرب إلى الله عز وجل عن طريق إنشاء البيمارستانات أو  
المستشفيات . وهم عندما فعلوا ذلك لم يجعلوا هذا النوع من المؤسسات وقفا  
على طبقة دون أخرى أو فئة دون غيرها ، وإنما جعلوها ( للملك والمملوك ،  
والجندى والأمير ، الكبير والصغير ، والحر والعبد ، الذكور والإناث ) ( ٢٦ ) .  
وجاء في وثيقة وقف السلطان قلاوون أنه جعل البيمارستان الذي أنشاه في

القاهرة بين القصيرين ( لداواة مرضى المسلمين ، الرجال والنساء ، من الأغنياء  
المثريين والفقراء المحتاجين ، بالقاهرة ومصر وضواحيهما ، من المقيمين بهما  
والواردين اليهم من البلاد والأعمال ، على اختلاف أجناسهم وأوصافهم ،  
وتباين أمراضهم وأوصابهم من أمراض الأجسام ، قلت أو كثرت اتفقت أو  
اختلفت ، وأمراض الحواس خفت أو ظهرت ٠٠٠ يدخلونه جموعا ووجدانا ،  
وبشيوخا وشبانا ، وبلغا وصبياننا ، وحرما وولدانا ، يقيم به المرضى الفقراء  
من الرجال والنساء لداواتهم الى حين برائهم وشفائهم ٠ ويصرف ما هو معد  
فيه للمداواة ، ويفرق « الدواء » للبعيد والقريب ، والأهل والغريب ، والقرى  
والضعيف ، والدنى والشريف ، والعلو والحقير والغنى والفقير ، والمأمور  
والأمير ، والأعمى والبصير ، والمفضول والفاضل ، والمشهور والخامل ،  
والرفيع والوضيع والمترف والصعوك ، والملوك والمملوك ، من غير اشتراط  
لعوض من الأعواض ، ولا تعرض بانكار على ذلك ولا اعتراض بل لمحض نضل  
العظيم ٠٠٠ ( ٢٧ ) ٠

وبالاضافة الى هذه المفاهيم التى ينبغى على طالب الطب أن يعيها بوصفها  
جزءا من تعاليم الاسلام وروحه ، فان المريض في حاجة الى رعاية نفسية ، مما  
يجعل أطباء المسلمين يوصون دائما بالعمل على رفع معنوياته وإيهامه بالصحة ٠  
وفى ذلك يقول الرازى ( ينبغى للطبيب أن يوهم المريض أبدا بالصحة ويرجيه  
بها ، وأن كان غير واثق بذلك ، فمزاج الجسم تابع لخلق النفس ) ( ٢٨ ) ٠

ويرتبط بهذا ، العمل على توفير كافة أسباب الراحة للمريض فى شتى  
المراحل ، داخل المستشفى وخارجه ٠ وفى داخل المستشفى أو المستشفى  
توفر ( ما تدعو حاجة المرضى اليه من سرر حديد أو خشب — على ما يراه  
مصلحة ، ولحف محشوة قطن ، وطراريح محشوة بالقطن أيضا ، وملاحف  
قطن ٠٠٠ فيجعل لكل مريض من الفرش والسرر على حسب حالة وما يقتضيه  
( م ٣٦ - تاريخ الاسلام )

مرضه ٠٠٠ ويصرف الناظر من ريع هذا الموقف ما تدعو حاجة المرضى اليه من مشموم في كل يوم (٢٩) وزبادى فخار برسم أغنيتهم وأقداح زجاج برسم أشربتهم ٠٠٠ وثمان مكبات خوص لأجل أغطية أغذيتهم عند صرفها عليهم ، وفي السنة النبوية والحالة المرضية ( ٣١ ) .

أما من كان مريضا في بيته وهو فقير فكان يصرف له كل ما يحتاج اليه ( من الأشربة والأدوية والمعاجين وغيرها ٠٠٠ ) ولما كان المرضى هم أحوج الناس الى الرعاية الاجتماعية عند شفائهم ، نظرا لما يكون قد ترتب على قضائهم فترة طويلة من المرض منقطعين عن أسباب رزقهم ، فإنه كان يرأى تخصيص مساعدات للخارجين من البيمارستان بعد شفائهم ، بل لقد نصت وثيقة المتصور قلاون على أن ( يصرف ما تدعو الحاجة اليه من تكفين من يموت بهذا البيمارستان من المرضى والمختلين ، الرجال والنساء ، فيصرف ما يحتاج اليه برسم غسله ، وثمان كفنه وحنوطه ، وأجرة غسله ، وحافر قبره ، ومداراته في قبرة على السنة النبوية والحالة المرضية ( ٣١ ) .

وهكذا تبدو روح الاسلام أشد ما تكون اكتمالا ، في الرحمة بالناس — أحياء وأموات — في جو من المساواة يطمئن فيه الفقير الى أنه لم يهمل بسبب فقره وترتاح فيه نفسية الضعيف عندما يحس أنه لم يمتن بسبب ضعفه . فالغريب مثل القريب ، والعدو مثل الصديق ، الكل سواء . وقد أكد على بن رضوان أن الطبيب لابد وأن ( يعالج عدوه بنية صادقة ، كما يعالج حبيبه ) ( ٣٢ ) .

#### رابعاً :

التسامح الدينى . وعلى طالب الطب في جامعاتنا أن يدرك جيدا أن الاسلام لا تعصب فيه ولا تزمت . حسب الاسلام أن الدعوة اليه كانت بالحكمة والموعظة الحسنة ، وحسبه أنه نادى بأن لا اكراه في الدين ، وبأنه وضع



تشريعاً لأهل الكتاب فى الدولة الإسلامية حدد ما لهم من حقوق وما عليهم من واجبات .

وبهذه الروح الإسلامية لم يهجم المسلمون عن التعاون مع غيرهم بهدف الخير للبشر جميعاً . ذلك أن الإسلام لم ينظر مطلقاً نظرة تعصب إلى تراث أهل الكتاب الحضارى بل تراث الوثنية . ومن المعروف أن الإسلام عند ظهوره نظر إلى تراث العرب وفكرهم وتقاليدهم فى الجاهلية ، فأقر بعضاً وعدل بعضاً وأنكر بعضاً . وبهذه الروح أخذ المسلمون من تراث اليونانيين ما أعجبهم ، ومن كتب علماء المسيحيين ما لا يتعارض وأحكام ديانتهم . ولا أدل على تسامح المسلمين من أنهم شرطوا على من يرغب فى ممارسة مهنة الطب ( وعلى سائر المتطبيين ) أن يستوعبوا ما شرطه بقراط على نفسه (٣٣) وأن يتخذوا من هذه الشروط قواعد يلتزم بها ويقسم على احترامها من يزاول مهنة الطب . وفى كتب الحسبة اشترط المسلمون أن يمتحن الكحالون - أطباء العيون - فيما كتبه حنين ابن اسحق وهو مسيحي - عن العين ، وأن يمتحن الجراحيون فيما كتبه جالينوس - وهو وثني - فى الجراحات ، وأن يمتحن المجبرون - أطباء العظام - فى كتاب الكناش الذى وضعه بولص الأجانيطى - وهو مسيحي - فى جبر العظام (٣٤) .

وبروح لا تعرف التعصب الدينى أمر الرسول - عليه الصلاة والسلام - باستدعاء الحارث بن كلدة - وهو غير مسلم - لعلاج سعد بن أبى وقاص عندما مرض ، وقال عليه الصلاة والسلام ( ادعوا له الحارث بن كلدة فإنه رجل يتطبب ) من هذا المنطلق أيضاً لم يجد خالد بن يزيد بن معاوية أية غضاضة فى أن يستدعى أحد رجال الدين المسيحي - وأسمه مريانوس - ليعلمه الرسول الطب (٣٥) .

وقد ذكر ابن أبى أصيبعة فى عيون الأنبياء عدداً كبيراً من الأطباء غير

المسلمين الذين قاموا بعلاج الخليفة وعامة المسلمين ، دون أن يكون في ذلك أدنى حرج (٣٦) وعندما نبغ المسلمون وفاقوا أساتذتهم في كل علم وفن ، فأنهم لم يمنعوا غير المسلمين من تلقى العلم على أيديهم ، فالعلم أخذ وعطاء ، من ذلك أن الرئيس أبا عمران موسى بن ميمون القرطبي ، وهو ( يهودى ) عالم بسنن اليهود ، ويعده من أخصائهم وفضلائهم ) \* كما وصفه ابن أبى أصيبعة - تلقى العلم على أيدي مشايخ المسلمين في جامع قرطبة بالأندلس حتى إذا ما نبغ وصار ( أوجد زمانه في صناعة الطب ) ، وحضر إلى الديار المصرية ، صار من المقربين إلى صلاح الدين الذي « كان يرى له ويستطيعه » ، واستمرت حظوته عند الملك الأفضل على بن صلاح الدين \* وخلف موسى بن ميمون ابنه إبراهيم ( وكان طبيباً مشهوراً عالماً بصناعة الطب جيداً في أعمالها \* وكان في خدمة الملك الكامل محمد بن العادل أبى بكر « الأيوبي » ويتردد أيضاً إلى البيمارستان الذى بالقاهرة من القصر ويعالج المرضى فيه ) (٣٧) .

ولم يكن ابن ميمون هو الطبيب الذى حظى عند صلاح الدين بالذات ، وإنما يذكر ابن أبى أصيبعة عدداً منهم ، مثل أبى البيسان بن الدور الملقب بالسديد المتوفى سنة ٥٨٠ هـ ، وكان يهودياً ( خدم الخلفاء المصريين فى آخر (٣٨) دولتهم ، وبعد ذلك خدم الملك الناصر صلاح الدين ، وكان يرى له ويعتمد على معالجته ، وله فيه حسن ظن \* )

ومتهم أيضاً أبو المعالى تمام بن هبة الله \* وهو ( يهودى ) غزير العلم وافر المعرفة ، كان مشهوراً فى الدولة ، موثقاً بالفضل مشكوراً بالمعاجة ، كان مقيماً بفسطاط مصر \* خدم بصناعة الطب الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب ، وحظى فى أيامه \* وخدم أيضاً بعد ذلك لأخيه الملك العادل أبى بكر بن أيوب (٣٩) .

وإذا كان الطب الإسلامي يفخر بأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ويعتبره علماً من شوامخ أعلامه ، فإن الرازي لا يتخرج من القول بأن استناده ومعلمه في صناعة الطب كان يهودي الأصل والوالدين ، وأنه أسلم في وقت متأخر على يد المعتصم وتسمى باسم أبي الحسن علي بن سهل بن الطبري ، ومولده ومنشأه بطبرستان (٤٠) ، والعكس صحيح ، فإنه إذا كان من أطباء اليهود المشهورين في العصور الوسطى أفرائيم بن الرافان ، فإن هذا الطبيب تلقى علم الطب على يد الطبيب المسلم ذائع الصيت علي أبي الحسن بن رضوان ، وصار « من أجل تلاميذته » (٤١) أمّا أبو الفرج جورجس اليرودي ، وهو من يعاقبة الشام في القرن الخامس الهجري فقد وصفه ابن أبي أصيبعة بأنه كان فاضلاً في صناعة الطب ، عالماً بأصولها وفروعها ، معدوداً من جملة الأكابر من أهل المتمرنين من أربابها . وكانت له مراسلات مع علي بن رضوان الطبيب المصري الذائع الصيت ومع غيره من الأطباء المسلمين ( وله مسائل عدة اليهم طبية ومباحثات دقيقة ) (٤٢) .

وهكذا ، على طالب الطب في جامعاتنا أن يقيد من روح الإسلام ويعترف أن العلم لا حدود له ، وأنه لا يخرج في أن يتلقى إذا استدعى الأمر من بعض علومه ، ويكتسب بعض المهارات على أيدي أساتذته من غير المسلمين ، طالما أنه محض عقائدياً وروحياً وفكرياً ضد أي اتجاه يمس عقيدته وفكره وأصوله .

#### خامساً :

ويرتبط بما سبق الإيمان بالله والتمسك بروح الدين وأحكام الشريعة وآداب الإسلام . فمهنة الطب تعتمد أولاً - وأخراً - على الضمير ، ومن لا دين له لا ضمير ولا خلق له .

وعلى طالب الطب أن يعرف أن شوامخ الطب في الإسلام لم يحققوا ما حققوه ولم يبلغوا ما بلغوه إلا بفضل الاعتماد على الله والتمسك بشرائعه



والالتزام بطاعته وتنفيذ أحكامه • يحكى الرئيس ابن سينا عن نفسه فيقول  
( كلما كنت اتحير في مسألة ، ولم أكن أظفر بالحد الأوسط في قياس ، ترددت ،  
إلى الجامع وصليت ، وابتهلت إلى مبدع الكل ، حتى فتح لى المنغلق ، وتيسر  
التعسر ٠٠٠ ) ( ٤٣ ) •

أما الحفيد أبو بكر بن زهر الأندلسي فقد وصف بأنه ( كان حافظا للقرآن  
وسمع الحديث ٠٠٠ وكان ملازما للامور الشرعية ، متين الدين ، قوى النفس  
محباً للخير ٠٠٠ ) ( ٤٤ ) هذا في حين وصف أبو الحسن علي بن رضوان ،  
المتعلم لصناعة الطب ، بأنه ( هو الذي فراسته تدل على أنه ذو طبع خير ونفس  
ذكية ) ( ٤٥ ) •

هذا مع ملاحظة أن التدين لا يعنى التزمت وحرمان النفس • فعلى طالب  
الطب أن يعلم أن الاسلام نادى المسلم بالألا ينسى نصيبه من الدنيا ، وذلك في  
حدود ما أحله الله ودون أسراف ، ولا أدل على ذلك من أن ابن سينا الذي حفظ  
القرآن والذي ألف أكبر موسوعة في الطب عرفتها العصور الوسطى ، هو  
نفسه ابن سينا الذي ألف وكتب في الموسيقى ( وأتى على كثير من الأدب ) ( ٤٦ )  
والحفيد أبو بكر بن زهر الأندلسي الذي وصف بأنه « أكمل صناعة الطب » هو  
نفسه الذي « عانى عمل الشعر وأجاد فيه ، وله موشحات مشهورة يغنى بها ،  
وهو أيضا الذي وصف بأنه « كان ملازما للامور الشرعية ، متين الدين قوى  
النفس ، محباً للخير ٠٠٠ وكان يلعب الشطرنج » ( ٤٧ ) •

ويسوقنا هذا إلى ملاحظة أخرى ، هي أنه ينبغي على طالب الطب أن  
لا يحصر ثقافته داخل دائرة تخصصه الضيق ، بل لابد له من تنويع ثقافته  
وتوسيع دائرتها ، والأخذ بنصيب من العلوم الانسانية التي تصقل شخصيته  
وتجعل منه طبيباً ناجحاً ، واسع الأفق ، قادراً على يتفاعل مع المجتمع الذي  
كرس حياته لخدمته • وقل أن نجد طبيباً من مشاهير الأطباء في الاسلام

الا قد اصاب نصيبا من الدراسات الانسانية سواء فى الأدب أو الفلسفة أو التاريخ ، فضلا عن العلوم الدينية واللغوية • يروى أن الرازى ( كان يحسن علوما كثيرة منها الحديث ويرويه ويكتبه الناس عنه ) ( ٤٨ ) •

أما أبو جعفر أحمد بن إبراهيم بن أبى خالد الجزائى وهو من أعلام الطب فى القيروان فى القرن الرابع الهجرى فيحكى عنه ابن خلدون الاتكلى أن له فى التاريخ عدة مؤلفات ( ٤٩ ) •

#### سادسا :

التانى فى العلاج وتحكيم العقل • ذلك أن الاسلام يكره العجلة فى الأمور ، ويطالب المسلم بالتعقل والتدبر • فالانسان متهم بأنه كان عجولا ( ٥٠ ) وأنه خلق من عجل ( ٥١ ) وبأنه يحب العاجلة ( ٥٢ ) ولكن العجلة فى تشخيص الداء ووصف الدواء قد يترتب عليها ضرر بليغ بصحة المريض ، ولذا حرص أطباء المسلمين على الروية والتأنى والتثبت من نوع المرض وموضعه قبل تصديق الدواء ، ونصح الطبيب « بالا يقدم على المداواة حتى يعرف حقيقة المرض » ( ٥٣ ) يقول الطبيب المصرى الشهير أبو الحسن على بن رضوان : « وإذا دعيت الى مريض فاعطه مالا ( ٥٤ ) يضره الى أن تعرف علته فتعالجها عند ذلك - ومعنى معرفة المرض هو أن تعرف من أى خلط حدث أولا - ثم تعرف فى أى عضو هو ، وعند ذلك تعالجه » • ويقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازى « ينبغى للطبيب أن لا يدع مسائلة المريض عن كل ما يمكن أن تتولد عنه علقه من داخل ومن خارج ، ثم يقضى بالأقوى » ( ٥٥ ) •

ويرتبط بهذا دقة التشخيص والتدقيق فى حالة المريض العامة ، فضلا عن العضو الذى يشكو منه المريض • وفى ذلك يقول على بن رضوان « تعرف العيوب هى أن تنظر الى هيئة الأعضاء والسحنة والمزاج ، وتلمس البشرة • وتتفقد أفعال الأعضاء الباطنة والظاهرة » ( ٥٦ ) وقد امتدح ابن أبى أصيبعة

الثانين من الأطباء ، فقال في الشيخ السديد بن أبي البيان : « ولقد شهدت  
عنه حيث تعالج المرضى بالبيمارستان الناصري بالقاهرة من حسن تأنيبه لمعرفة  
الأمراض وتحقيقها وذكر مداواتها ما يعجز عنه الوصف » (٥٧) .

وقد حدثت كتب الحسبة في الإسلام أسلوب العلاج بما يكفل سلامة  
الأرواح ، ووضعت القواعد التي تضمن للمريض اشرافا متصلا من جانب  
الطبيب ، حتى يبرأ المريض ، مع تحميل الطبيب مسئولية ما قد يقع فيه من  
خطأ في تشخيص المرض ، أو في تحديد الأسلوب الأمثل للعلاج . يقول  
الشيخ زري :

« ينبغي اذا دخل الطبيب على مريض أن يسأله عن سبب مرضه ، وعما  
يجد من الألم ، ويعرف السبب والعلاقة ( الأعراض ) والنبض ، والقارورة  
( حالة البول ) . ثم يرتب له قانونا من الأشربة وغيرها ( أسلوبا من الأدوية  
والعلاج ) . ثم يكتب نسخة بما ذكره له المريض ، وبما رقبه له في مقابلة  
المريض ، ويسلم نسخة لأولياء المريض ، بشهادة من حضر معه عند المريض .  
فإذا كان من الغد حضر ونظر التي دأته وسأل المريض ، ورتب له قانونا على  
حسب مقتضى الحال ، وكتب له نسخة أيضا وسلمها اليهم . وفي اليوم الثالث  
كذلك ، ثم في اليوم الرابع . وهكذا الى أن يبرأ المريض أو يموت . . . . . فإذا  
مات حضر أولياؤه عند الحكيم المشهور ( المقدم على الأطباء وشيوخهم ) وعرضوا  
عليه النسخة التي كتبها لهم الطبيب ، فإن رآها على مقتضى الحكمة وصناعة  
الطب - من غير تفريط ولا تقصير من الطبيب - أعلمهم . وإن رأى الأمر  
خلاف ذلك قال لهم : خذوا دية صاحبكم من الطبيب ، فإنه هو الذي قتله لسوء  
صناعته وتفريطه . فكانوا يحتاطون على هذه الصورة الشريفة الى هذا الحد .  
حتى لا يتعاطى الطب من ليس من أهله ولا يتهاون الطبيب في شيء منه (٥٨) . »  
وهكذا وضع المسلمون أصول الطب الشرعي وأركانها قبل أن تعرفها  
العصور الحديثة .



ومن مظاهر التأني في العلاج ، الحرص على الأطلاع على الصحيفة العلاجية للمريض ، ومعرفة الأدوية التي سبق له أن تعاطاها . من ذلك أنه عللوا مرض الخليفة الناصر لدين الله العباسي سنة ٥٩٨ هـ . استحضر علاجه أحد مشاهير الأطباء . فرفض الطبيب أن يصف له دواء إلا بعد أن يطلع على الصحيفة العلاجية للخليفة ، وقال ( أسمع والطاعة ، ولكني أحتاج أن أعرف من الطبيب المتقدم مبادئ المرض وأحواله وتغييراته ، وما عالج به منذ أول المرض إلى الآن ) . فلما أطلع على كل ذلك قال : ( التدبير صالح والعلاج مستقيم ) ( ٥٩ ) .

وكثيرا ما كان الطبيب يستقرأ حياة المريض ، ويحاول أن يلم بتاريخه ونشأته وسيرته السابقة ، ليحاول في ضوءها أن يفسر لما اعتراه من مرض . من ذلك أن الملك العادل نور الدين محمود كانت له في قلعة حلب خلية يميل إليها كثيرا ، ومرضت مرضا صعبا ، فأحضر لها الطبيب . فاشتراط عليها أنه ( مهما أسألك عنه تخبريني به ولا تخفيني ) . وما زال يسألها عن جنسها وأصلها ، والبلاد التي قدمت منها ، والملة التي تنتمي إليها ، وعادة قومها في الطعام والشراب ، حتى عرف سبب علقتها ( ٦٠ ) .

ومن الواضح أن تأني الطبيب في تشخيص الأمراض لجماعة يجتنبونها بالاجتهاد والقياس وتحكيم العقل والاستفادة من حصيلة التجربة لا يقتول الشيخ ابن سينا « تعهدت المرضى ، فأنفتح علي من أبواب الممالك المقتبسة من التجربة مالا يوصف » ( ٦١ ) أما رشيد الدين علي بن خليفه وهو حفيد ابن أبي أصيبعة ، وكان معاصرا لمصالح الدين ، فيقول « إذا تطببت فأتق الله ، وأجتهد أن تعمل بحسب ما تعلمه علما يقينا ، فإن لم تجد فاجتهد أن تقرب منه » . ويقول أيضا « أكثر صناعة الطب حذس وتخمين ، ولعلما يقع فيه اليقين ، وجزأها القياس والتجربة ، لا السفسطة وحب الغلبة ، ونتيجتها حقة الصنعة إذا كانت موجودة ، وزدها إذا كانت مفقودة ، وفيها يقين سلامة النظر

ودقة الفكر ، ويتميز الفاعل عن الجاهل ، والمجد في الطب عن المتكاسل والعمال  
بمقتضى القياس والتجربة ، عن المحتال على اقتناء المال وعلو المرتبة (٥٠٠) (٦٢)

وإذا كان الاسلام قد طالب المسلمين بالايخروا على آيات ربهم صما  
وعميانا اذا ذكروا بها ، وأتما يتدبرون آيات الله ، ويتدبرون القرآن وآياته ٥٥  
فان هذا لا يعنى الا شيئاً واحداً ، هو مطالبة المسلم بأن يعمل عقله فيما يعن له  
من ظواهر ومسائل ومعضلات ٥٥٥

ومن هذا المنطلق أخذ الأطباء في الاسلام يحكمون عقولهم فيما يستجد  
أمامهم من مسائل لا نظير ولا شبيه لها ، ولا سوابق مثلها في كتب السابقين  
وأقوالهم ٥ واعتمد أطباء الاسلام في ذلك على ما توافر لهم من ذكاء وسعة  
حيلة وسرعة بديهة ٥ يقول أبو بكر محمد بن زكريا الرازى « الحقيقة في الطب  
غاية لا تدرك ، والعلاج بما تنصه الكتب دون أعمال الماهر الحكيم برأية  
خطر » (٦٣) ٥

وثمة قصة رواها ابن أبي أصيبعة في هذا الصدد ، خلاصتها  
أن رجلاً من بغداد قدم الرى وهو ينفث الدم ، وكان قد أصيب بهذه العلة أثناء  
الطريق ٥ وعندما عرض على أبي بكر الرازى لعلاج ، فحصه فحصاً دقيقاً ، وعاین  
حالة البول ، فلم يقد له دليل على أن الرجل مصاب بسيل أو قرحة ٥ وما زال  
الرازى - وهو الطبيب الذى اشتهر بالذكاء وسعة الحيلة - يفكر الى أن سألته  
عن المياه التى شربها فى طريقه ، فأخبره أنه شرب من مستنقعات وصهاريج  
( فقام فى نفس أبى بكر الرازى الطبيب الراى بجدة الخاطر وجودة الذكاء أن  
علقة كانت فى (٦٤) الماء ، فحسست فى معدته ، وأن ذلك النفط للدم من  
فعلها ) ٥ فأمر الرازى بإحضار ماء أنثيين كبيرين من طحلب أخضر - ممياً  
يتراكم فى الصهاريج والمستنقعات والماء الراكد - وأمر الرجل بابتلاع  
الطحلب ، وما زال به حتى أبلغه آياه بالقوة ٥ وبعد فترة جعله الرازى يتقىء



وتأمل الرازى قذفة ، فاذا به علقه من ذلك النوع الذى يعيش على الطحالب . وكانت العلقه قد استقرت فى غشاء معدة الرجل أو أمعائه ، فلما وصل اليها الطحلب (قرمت اليه بالطبع ) ، أى حنت واشتدت شهواتها اليه ، فخرجت اليه من مكانها ، وقذفها الرجل ضمن ما قذفه من طحلب كان قد ابتلعه « ونهض الرجل معا فى » (٦٥) .

ومع الذكاء واعمال الفكر ، كان على الطبيب أن يعتمد أيضا على قوة الملاحظة وسرعة البديهة . يحكى عن رشيد الدين أبى حليقة - الذى اجتمع به ابن أبى أصيبعة عدة مرات ، ووصفه بأنه « أوجد زمانه فى علم المطب » ، أن امرأة جاءت اليه من الريف ومعها ابنها الشاب ، وقد غلب عليه المرض وتبدل الحال ، دون أن ينجع دواء فى شفائه . وبينما الطبيب يفحصه ويجس نبضه أحس ببرد ، فقال لغلامه « ادخل ناولنى الفرجية حتى اجعلها على » . وعندما نطق الطبيب هذه العبارة لاحظ تغير نبض الشاب وتغير لونه . وبعد قليل عاد الغلام وقال للطبيب « هذه الفرجية » وللمرة الثانية تغير نبض الشاب ، فادرك الطبيب بسرعة بديهته أن الشاب عاشق ، ونظر الى أمه وقال « أن ابنك هذا عاشق ، والتى يهواها اسمها فرجية » . وقد كان (٦٦) .

#### سابعاً :

ومن تعاليم الاسلام أنه يتبغى على المسلم اذا عمل عملاً أن يحسنه ويتقنه ، ولذا ارتكزت مهنة الطب فى الدولة الاسلامية على ركيزة قوية من الأخلاص والدقة ومراعاة القواعد الصحية وأهمها النظافة - التى اعتبرت من الايمان - فضلاً عن الاحتياط من انتقال العدوى من المريض الى السليم .

ففى البيمارستان كان الطبيب المسئول يطوف بأرجاء البيمارستان ويعاين حالة كل مريض ، ويصف له ما يلزمه من دواء ، ويأمر له بالطعام الذى يناسبه



والشرباب الذى يلائمه ، فيعمل له تخصيصا ، حتى يبلغ عدد أنواع الأطعمة التى صنعت فى يوم واحد بالبيمارستان المنصورى بالقاهرة أكثر من ثلاثمائة صنف ( فيجعل لكل مريض ما يطبخ له فى كل يوم ، فى زبدية منفردة له من غنمين مشاركة مع مريض آخر ، ويغطيها ويوصلها الى المريض الى أن يتكامل أطعامهم ، ويستوفى كل منهم غذاءه وعشاءه ، وما وصف له بكرة وعشية ٠٠٠ ) (٦٧) .

فإذا كان المريض مصابا بالحمى عزل فى جناح خاص بالحميات خوفا من العدوى ، أما البرصاء والمجدومين فكانوا يعزلون فى مستعمرات خاصة خارج المدن ، ومن يهرب منهم ويضبط فى المدينة يذبح بالقتل (٦٨) .

ومن أوجه الأخلاص فى أداء العمل المحافظة الشديدة على مواعيد العمل بالنسبة لتواجد الأطباء فى البيمارستان حتى لا يحضر مريض ولا يجد الطبيب . هذا فضلا عن تواجد بعض الأطباء ليلا فى صورة خفارة «مجتمعين أو متباوين» احتياطا للطوارئ (٦٩) .

أما المنشآت التعليمية والدينية كالمدارس والخانقاوات حيث توجد أعداد مقيمة من رجال العلم والدين ، فكان يخصص لها أطباء مقيمون ، منهم « الطبائعى (٧٠) والجرائحى ، والكحال » (٧١) . وقد نصت وثيقة وقف السلطان حسن على أن يعين مدرسته طبيبان ، أحدهما « خبير بمعالجة الأبدان ، والثانى عارف بصناعة الكحل » ، على أن كلا منهما يحضر فى كل يوم إلى المكان المذكور ، ويدأوى من يحتاج إلى المداوة فمن أبواب الوظائف والطببة والمقيمين بالآماكن المذكورة أعلاه ، ومن يحضر إليها من الطببة وأرباب الوظائف ممن ليس له سكن بالمكان . ومن مرضى المقيمين بالآماكن المذكورة أعلاه ، يوجه الطبيب إليه فى مكان إقامته ، ولا يكلف المريض بالحضور إلى الطبيب ٠٠٠ (٧٢) .

### ثالثنا : ٠

وعلى طالب الطب فى جامعاتنا أن يؤمن بأن مهنة الطب لا تستهدف الكسب السريع بقدر ما تستهدف الخير والتقرب إلى الله عن طريق التخفيف عن المرضى . ولذا اتصف أطباء المسلمين بالتعفف ، وعدم المغالاة فى تقاضى الأجور والأتعاب وعدم أخذ شئ منها إلا بعد شفاء المريض . ومنهم من كان يقوم بعمله احتساباً لوجه الله عز وجل ، فيداوى الفقراء مجاناً ؛ بل كان منهم من يتصدق من ماله الخاص على الفقراء من مرضاه .

جاء فى القواعد التى وضعها الشيرازى لمباشرة مهنة الطب ، أن الطبيب يعالج المريض « فان برىء من مرضه أخذ الطبيب أجرته وكرامته » (٧٣) .

ويحكى عن أمين الدولة بن التلميذ الذى وصف بأنه أوحى زمانه فى صناعة الطب — والذى كان كبير الأطباء فى البيمارستان العيسى ببغداد ، ومقرباً من الخليفة العباسى المستضىء بأمر الله — أنه كان « اذا مرض فقيه نقلوه إليه ، فيقوم فى مرضه عليه فإذا أبل وهب له دينارين وصرفه » (٧٤) . أما أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، فقد وصفه ابن أبى أصديعة بأنه « كان كريماً متفضلاً ، باراً بالناس ، حسن الرأفة بالفقراء والأعلاء ، حتى كان يجرى عليهم الجرايات الواسعة ويمرضهم » (٧٥) .

كذلك ذكر الطبيب أبو الحسن على بن رضوان أنه يشترط قيمان يزاوئ مهنة الطب « أن تكون رغبته فى إبراء المرضى أكثر من رغبته فيما يلتمسه من الأجرة ، ورغبته فى علاج الفقراء أكثر من رغبته فى علاج الأغنياء » .

ويقول على بن رضوان عن نفسه أنه كان يحرص فى تصرفاته مع المرضى على « التواضع والمداواة وغيث الملهوف وكشف كربة المكروب والمبسعاف المحتاج ، واجعل قصدى فى كل ذلك الالتئان بالأفعالات الجميلة » (٧٦) .

كذلك وصف أحد أطباء الشام — وهو كمال الدين الحمصى المتوفى سنة

٦١٢ هـ - بأنه « كان كثير الخير وافر المروءة كريم النفس ، محب لأصطناع المعروف ، بقى سنين يتردد إلى البيمارستان الكبير الذي أنشأه العسادل نور الدين بن زنكى . يعالج المرضى فيه احتسابا » (٧٧) .

#### تاسعا :

ثم ان الطبيب فى الاسلام عرف كيف يحترم نفسه ومهنته ، فحافظ على حسن مظهره من ناحية ، وحرص على كرامته وكرامة المهنة التى يزاولها من ناحية اخرى . ولكى تكتمل للطبيب شخصيته وهيبته فى نظر العامة والخاصة اشترط على بن رضوان فيه « أن يكون تام الخلق ، صحيح الأعضاء ، حسن الذكاء ، جيد الرؤية ، عاقلا ، ذكورا ، خير الطبع » (٧٨) . هذا الى أنه اشترط فيه أيضا « أن يكون حسن الملبس ، طيب الرائحة ، نظيف البدن والثواب » (٧٩) .

أما سلوكه الخاص ، فاشترط فى الطبيب فى الاسلام أن يحتفظ بحسن السمعة ، وأن يحرص على ألا يفقد احترامه فى أعين الناس بكثرة المزاح أو الكلام . يؤثر عن موفق الدين عبد اللطيف البغدادى أنه تصحح الطبيب بقوله « أجعل كلامك فى الغالب أن يكون وجيزا فصيحاً ، فى معنى فهم ولا تجعله مهملا ككلام الجمهور ، بل أرفعه عنه ، ولا تباعده عليهم جدا . . . وأياك والهذر والكلام فيما لا يعنى . . . وأياك والسكوت فى محل الحاجة . . . وأياك والضحك مع كلامك وكثرة تبخير الكلام . . . بل أجعل كلامك سردا يسكون بهديث يستشعر منك أن وراءك أكثر منه . . . » (٨٠) .

كذلك ينبغى أن لا يتكالب الطبيب على المال ، وأن يترفع عن الماديات والصغائر حكى من فخر الدين الماردينى المتوفى سنة ٥٩٤ هـ ، والذي وصف بأنه « كان أوخذ زمانه وعلامة وقته فى العلوم والحكمة » أنه عندما ما زار دمشق كان له مجلس عام للتدريس وقد طلب منه الشيخ مذهب الدين عبد الرحيم



بن على أن يطيل إقامته بدمشق ليتم عليه قراءة كتاب القانون لابن سينا وذلك مقابل مبلغ كبير يدفع له كل شهر . ولكي فخر الدين المارديني رفض العرض في إباء وشمم ، وقال : « العلم لا يباع أصلا » (٨١) .

وقد ترجم ابن أبي أصيبعة للشيخ العالم أبي عمر عثمان ابن هبة الله المعروف بابن أبي الحوافز ، قوصفه بأنه « أفضل الأطباء ، وسيد العلماء وأول العصر ، وفريد الدهر » . وقد عاش بمصر ومات بها ، وعاصر العزيز عثمان بن صلاح الدين ، ثم الملك الكامل بن العادل الأيوبي . وكان أن ضرب ابن أبي الحوافز هذا مثلا رائعا في حرص الطبيب المسلم على رعاية حرمة مهنته واحترامها . ذلك أنه كان يوما راكبا في الطريق فرأى في بعض النواحي على مصطبة بائع حمص مسلوق ، وهو قاعد ، وقدامه كحال يهودى وهو واقف بيده المكحلة والكيل وهو يكحل ذلك البائع ، فحين رآه على تلك الحال ساق بغلته نحوه ، وضربه بالمقرعة على رأسه وشمته وقال له :

إذا كنت أنت سفلة ( وضعيا ) في نفسك ، أما للصناعة حرمة ؟ . كنت قعدت إلى جانبه وكحلته ، ولا تبقى واقفا بين يدي عامى بياح حمص !! . فتاب الكحال أن يعود إلى مثل ذلك القعل ، وانصرف !! (٨٢) .

وربما كان أعظم ما يعتز به الطبيب المسلم أنه لا يتزلف الحكام ولا يتمسح بأولى النفوذ والسلطان . جاء في ترجمة أبي جعفر أحمد بن إبراهيم الجزار - طبيب القيروان الشهير في القرن الرابع الهجرى - أنه « لم يركب إلى أحد من رجال إفريقية ولا إلى سلطانها ، ولا إلى أبى طالب عن معد ٠٠٠ » (٨٣) . أما الطبيب سعيد بن عبدربه فقد قيل في مديحه أنه « لم يخدم بالطب سلطانا (٨٥) » .

#### عاشرا :

على أن حرص أطباء المسلمين على احترام مهنتهم ، والاعتداد بأنفسهم

لم يتعارض مع روح الإسلام فيما ينبغي أن يكون عليه العلماء من تواضع .  
من ذلك أن أطباء الإسلام دأبوا على التمسك بمبدأ الشورى ، فتشاور بعضهم  
بعضاً فيما يصادقونه من مسائل طيبة . وفى بعض الحالات لم تكن هذه الشورى  
اختيارية بل كانت شبه الزامية ، إذ نصت وثيقة وقف السلطان قلاوون (٨٦) -  
فيما يتعلق بعمل أطباء البيمارستان ، على أن يلتزم الطبيب الكحال ( طبيب  
العيون ) بمراجعة الطبيب الطنائعى ( الباطنى ) للتشاور سويًا فى علاج المريض  
الذى قد يرجع مرض عينيه الى أسباب باطنية (٨٧) وقد أكد ابن أبى أصيبعة  
أهمية هذا التشاور ، ( إذ تتضاعف الفوائد المقتبسة من اجتماعهما ، ومما كان  
يجرى بينهما من الكلام فى الأمراض ومداوتها ، وما كان يصفان للمرضى ) .  
وجاء مصداق ذلك فى رسائل أخوان الصفا - وهى موسوعة ضخمة يقضون  
بها الفكر الإسلامى ، فى عبارة نصها ( وأعلم أن الأطباء إذا اجتمع رأيهم على  
مداواة عليل ، واتفقت كلمتهم على دواء واحد ، وكانوا مستبصرين بتلك العلة ،  
وتعاونوا على علاجه مشفقين ناصحين غير متنازعين ، أبرأ الله ذلك العليل  
على أيديهم فى أقرب مدة ، وشفاه بأسهل سبى ) (٨٨) .

وبقدر ما جبت أطباء المسلمين مبدأ التشاور فيما بينهم عند علاج حالة  
من الحالات ، بقدر ما كرموا تنقل المريض من طبيب الى آخر دون أن يعطى  
أحدهم فرصة كافية لعلاج . وفى ذلك يقول الرازى ( من تطب عند كثير من  
الأطباء يوشك أن يقع فى خطأ كل واحد منهم ) (٨٩) .

#### حادى عشر :

آمن المسلمون ايماناً عميقاً بأن كثرة الأدوية قد يكون لها تأثيرها العكسى  
فى جسم الانسان ، وربما غلبت سلبياتها على ايجابياتها . لذلك حرص الطب  
فى الإسلام على تطبيق مبدأ العلاج بالغذاء لا بالدواء . يروى عن النبى عليه  
الصلاة والسلام أنه قال . « سر بدائك ما حملك » وفى ذلك قال عبد الله بن أبى

الكناني — وكان قد أسلم على يد عمر بن عبد العزيز « دع الدواء ما احتمل  
بدنك الداء » (٩٠) .

فإذا ما اضطر الطبيب إلى العلاج بالدواء فليُنظر إلى ما لهذا الدواء من  
جوانب سلبية ، ويحاول معادلتها والتخفيف من أثرها . وقد تضمنت المراسيم  
التي صدرت عن ديوان الانشاء بتقليد أحد الأطباء منصب مقدم الأطباء  
ورئيسهم ، وصية بأن ( يتجنب الدواء ما أمكنه المعالجة بالغذاء . . . وإذا  
اضطر إلى وصف الدواء الصالح للعلة ، فليُنظر إلى ما فيه من المنفعة — وإن  
قلت — وتحيل لأصلحه بوصف مصلح ، مع الاحتراز في وصف المقادير ،  
والكميات والكيفيات في الاستعمال والاقوات وما يتقدم ذلك الدواء أو يتأخر  
عنه . . . ) (٩١) .

أما الرازي فيقولها في صراحة ووضوح « إن استطاع الحكيم أن يعالج  
بالأغذية دون الأدوية فقد وافق السعادة » (٩٢) . بل لقد ألف الرازي كتاب  
الطب الملوکی فی العلل وعلاج الأمراض كلها بالأغذية ، ودس الأدوية في  
الأغذية حيث لا يد منها .

كذلك امتدح أبو بكر سليمان بن باج — من مشاهير أطباء الأندلس في  
القرن الرابع الهجري — بأنه « كان ضينا بنسخ الأدوية » (٩٣) .

وبعد ، فهذه بعض المبادئ المستقاة من روح الاسلام وتعاليمه من جهة ،  
ومن سير الأطباء في العصر الذهبي للحضارة الإسلامية من جهة أخرى . لو  
استطعنا أن نلقنها لطلاب الطب في جامعاتنا وجعلهم يتشبعون ويؤثرون بها ،  
عن طريق مباشر أو غير مباشر ، فأننا نكون قد نجحنا في إيجاد مكان للاسلام  
في برامج كليات الطب في بلادنا ، وخلق جيل جديد من الأطباء يؤمنون بآداب  
المهنة الجلييلة التي يزاولونها .

( م ٣٧ — تاريخ الاسلام )





## المواشي والمراجع

- ١ — الشيزرى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ص ٩٧ .  
تحقيق — د . السيد الباز العرينى — القاهرة ١٩٤٦ م )
- ٢ — محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، ص ١٥٧ .  
( القاهرة ١٩٨٠ م ) .
- ٣ — انظر وثيقة وقف السلطان قلاون رقم ١٠١٠ بارشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة —  
نشر هذه الوثيقة وعلق عليها د . محمد محمد امين .
- ٤ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ص ٧ ( تحقيق نزار رضا ) .  
ويشير ابن أبى أصيبعة هنا الى الحديث الشريف ( العلم علما علم الاديان وعلم الابدان ) انظر  
للباحث كتاب : المدنية الاسلامية واثرها فى الحضارة الاوربية ، ص ١٤٣ ( القاهرة ، ١٩٦٣ ) .
- ٥ — محمد محمد امين : الأوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، ص ١٧٩ .
- ٦ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء فى طبقات الاطباء ، ص ٦٨٩ .
- ٧ — المصدر السابق ، ص ٤٣٨ .
- ٨ — وثيقة وقف حسام الدين لاجين ، رقم ١٧ ، ١٨ محفظة ٣ ( أرشيف المحكمة العليا  
الشرعية بالقاهرة ) .
- ٩ — الشيزرى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ص ٩٧ .
- ١٠ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٦٢٨ .
- ١١ — اى استاذ بلغ الذروة فى علمه وفنه ، كقولهم شيخ عصره .  
ويقال شيخته اى دعوته شيخا للتبجيل ( لسان العرب ) .
- ١٢ — انظر وثيقة وقف السلطان قلاون التى سبقت الاشارة اليها .  
وكذلك : محمد محمد امين : الاوقاف ، ص ١٧٠ .
- ١٣ — الشيزرى . نهاية الرتبة ، ص ٩٧ .
- ١٤ — الفصد هو شق العرق ، وفصد الناقة شق عرقها ليستخرج دمه ( لسان العرب ) .
- ١٥ — الشيزرى : نهاية الرتبة ، ص ١١٠ .
- ١٦ — هو بولص الاجانيطى الذى عاش بالاسكندرية فى مصر ، ومات حوالى سنة ٦٨٠ م .  
يقال أنه كان خبيرا يعلك النساء . وله كتاب ( الكناش ) فى الطب .  
انظر . القفطى : تاريخ الحكماء ص ٢٦١ — ٢٦٢ ، ابن النديم الفهرست ص ٢٩٣ .

- ١٧ — اسم يونانى يطلق على السبع مقالات الاولى من كتاب جالينوس الخاص بتركيب الادوية . وقد نقله الى العربية حبيش الاعسم ابن أخت حنين بن اسحق وتلميذه .
- ١٨ — الشيزرى . نهاية الرتبة ، ص ١٠٨ — ١٢٢ .
- ١٩ — الاحزاب ، ٧٢ .
- ٢٠ — المؤمنون ٨ ، والمعارج ٣٢ .
- ٢١ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٥٦٥ .
- ٢٢ — ابن بسام : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ص ١٠٩ ( تحقيق حسام الدين السامرائى ) .
- ٢٣ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٥٦٥ .
- ٢٤ — ابن بسام : نهاية الرتبة ، ص ١٠٩ .
- ٢٥ — ابن أبى أصيبعة . عيون الانباء ص ٥٦٥ .
- ٢٦ — محمد محمد امين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ص ١٥٩ .
- ٢٧ — وثيقة وقف السلطان قلاوون ، رقم ١٠١٠ ، أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .
- ٢٨ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٢٠ .
- ٢٩ — آى رياحين وزهور وعطور وغيرها .
- ٣٠ — وثيقة وقف السلطان المنصور قلاوون ، رقم ١٠١٠ اوقاف .
- ٣١ — المصدر السابق .
- ٣٢ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٥٦٥ .
- ٣٣ — بقراط طبيب يونانى يطلق عليه لقب أبى الطب . ولد حوالى سنة ٤٦٠ ق . م فى جزيرة قوس ، ومارس الطب فى اثينا وغيرها من بلاد اليونان ، ينسب اليه أنه وضع دستوراً عرف باسم « قسم بقراط » يقسم على احترامه من يريد أن يمارس صناعة الطب .
- ٣٤ — الشيزرى : نهاية الرتبة ص ١٠٠ — ١٠١ ، ابن بسام : نهاية الرتبة ١١٩ — ١٢١ .
- ٣٥ — Hell : The Arab Civilisation, P. 60
- ٣٦ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ١٦١ وما بعدها .
- ٣٧ — المصدر السابق ، ص ٥٨٢ — ٥٨٣ .
- ٣٨ — تطلق المصادر التاريخية اسم ( الخلفاء المصريين ) على ( الخلفاء الفاطميين ) فى مصر .
- ٢٩ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٥٧٩ — ٥٨٢ .
- ٤٠ — المصدر السابق ، ص ٤١٤ .
- ٤١ — ابن أبى أصيبعة . عيون الانباء ، ص ٥٦٧ .
- ٤٢ — المصدر السابق ، ص ٦١٠ .
- ٤٣ — المصدر السابق ، ص ٤٢٨ .
- ٤٤ — نفس المصدر ، ص ٥٢١ .



- ٤٥ — نفس المصدر ، ص ٥٦٥ .
- ٤٦ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٣٧ .
- ٤٧ — المصدر السابق ، ص ٥٢١ .
- ٤٨ — نفس المصدر ، ص ٤١٨ .
- ٤٩ — ابن جليل الاندلسى . طبقات الاطباء والحكماء ، ص ٨٨ — ٩١ ( القاهرة . ١٩٥٥ م ) .
- ومن مؤلفات الطبيب أبى جعفر أحمد بن ابراهيم في التاريخ كتاب ( أخبار الدولة ) او ( تاريخ الدولة ) ويعالج فيه قيام الدولة الفاطمية ، وقد اخذ عنه المقرئ في كتابه ( اتعاط الحنفا ) . وكذلك كتاب ( مغازى افريقية ) ويعالج فيه فتح العرب لافريقية ، وقد اشار اليه البكرى في المسالك . وغير ذلك من المؤلفات التاريخية .
- ٥٠ — الاسراء ، ١١ .
- ٥١ — الانبياء ، ٢٧ .
- ٥٢ — القيامة ، ٢٠ .
- ٥٣ — ابن فضل الله العمرى : التعريف بالمصطلح الشريف ، ص ١٣٩ .
- ٥٤ — يعنى مالا يضره من المسكنات العامة .
- ٥٥ — ابن أبى أصيبعة ، عيون الانباء ، ص ٤٢١ .
- ٥٦ — المصدر السابق ، ص ٥٦٥ .
- ٥٧ — المصدر السابق ، ص ٥٨٤ .
- ٥٨ — الشيزرى : نهاية الرتبة ، ص ٩٨ .
- ٥٩ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٠٣ .
- ٦٠ — المصدر السابق ، ص ٦٣٧ .
- ٦١ — المصدر السابق ، ص ٤٣٨ .
- ٦٢ — المصدر السابق ، ص ٧٣٦ — ٧٤٣ .
- ٦٣ — المصدر السابق ، ٤٢٠ .
- ٦٤ — العلقة دودة فى الماء تمص الدم ( لسان العرب ) .
- ٦٥ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤١٦ .
- ٦٦ — المصدر السابق ، ص ٥٩٠ .
- ٦٧ — وثيقة وقف السلطان المنصور قلاون ١٠١٠ ، أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة
- ٦٨ — انظر تاريخ ابن الفرات ، حوادث سنة ٦٦٤ هـ ، سنة ٧٩٤ هـ
- وكذلك كتاب عقد الجمان للعينى ( مخطوط ) حوادث سنة ٦٦٤ هـ وكذلك وثيقة وقف السلطان برسباى رقم ٨٨٠ بأرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .
- ٦٩ — وثيقة وقف السلطان المنصور قلاون ١٠١٠ ، أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .
- ٧٠ — أبى الطبيب الباطنى .

- ٧١ — المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ص ٤٢٢ — ٤٢٣ .
- ٧٢ — وثيقة وقف السلطان حسن ٨٨١ ، وثيقة وقف السلطان الخورى ٨٨٢ — ( أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة ) .
- ٧٣ — الشيزرى : نهاية الرتبة فى طلب الحسبة ، ٩٨ .
- ٧٤ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٣٤٩ .
- ٧٥ — المصدر السابق ، ص ٤١٦ .
- ٧٦ — المصدر السابق ، ص ٥٦١ — ٥٦٥ .
- ٧٧ — المصدر السابق ، ٦٨٢ .
- ٧٨ — المصدر السابق ، ص ٥٦٥ .
- ٧٩ — نفس المصدر والصفحة .
- ٨٠ — نفس المصدر ، ص ٦٨٩ .
- ٨١ — نفس المصدر ، ص ٤٠٧ .
- ٨١ — نفس المصدر ، ص ٥٨٥ .
- ٨٣ — يقصد الخليفة المعز لدين الله أبو تميم معد ، مؤسس الدولة الفاطمية فى مصر .
- ٨٤ — ابن جلجل : طبقات الاطباء والحكماء ، ص ٨٨ — ٩١ .
- ٨٥ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٨٩ .
- ٨٦ — وثيقة وقف السلطان قلاون ١٠١٠ أرشيف وزارة الاوقاف بالقاهرة .
- ٨٧ — محمد محمد أمين : الاوقاف والحياة الاجتماعية فى مصر ، ص ١٦٨ .
- ٨٨ — رسائل اخوان الصفا — الرسالة الرابعة والاربعون .
- ٨٩ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٢١ .
- ٩٠ — المصدر السابق ، ص ١٧١ .
- ٩١ — ابن فضل الله العمرى : التعريف بالمصطلح الشريف ص ١٨٣ . وكذلك محمد محمد أمين الاوقاف ، ص ١٧٩ .
- ٩٢ — ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٢١ .
- ٩٣ — ابن جلجل الاندلسى : طبقات الاطباء والحكماء ، ص ١٠٢ .

( ١٣ )

الطبيب الاسلامي في الجامعات الأوروبية  
في فجر عصر النهضة





جاء سقوط الامبراطورية الرومانية فى الغرب الأوروبى سنة ٤٧٦ م مصحوبا بموجة كثيفة من التأخر الحضارى استمرت عدة قرون من أواخر القرن الخامس حتى أواخر القرن العاشر ، وهى القرون التى شملت الشطر الأول من العصور الوسطى ، والتى أطلق عليها فى التاريخ اسم العصور المظلمة (١) .

وترجع هذه الظاهرة الى أن سقوط الامبراطورية الغربية فى أواخر القرن الخامس واكبتها حركة غزوات الجرمان لأراضى الامبراطورية، وقد أطلق الرومان على هؤلاء الجرمان — وغيرهم من العناصر التى أحاطت بدولتهم — اسم البرابرة بمعنى المتخلفين عنهم حضاريا . وكان أن ترتب على هذه الغزوات انكماش الحضارة الرومانية تدريجيا ، وذبولها فى مختلف الأقاليم والمدن ، بحيث لم يبق منها الا بصيص خافت من النور ظل ينبعث من بعض المؤسسات الدينية كالكتدرائيات والكنائس والأديرة (٢) .

ومن المعروف أن العصور الوسطى فى الغرب اشتهرت فى التاريخ باسم عصر الايمان لتغلب الدين ورجاله على كافة جوانب الحياة . وفى تلك العصور اتصف التعليم بطابع دينى واضح ، بحيث صان من حوره الانجيل واللاهوت ودراسة اقوال القديسين وتراثهم ، فضلا عن القراءة والكتابة . أما العلوم الدنيوية ، فاقترنت على ما عرف باسم الفنون السبعة الحرة Seven Liberal Arts وهى تنقسم الى مجموعتين : الاولى ثلاثية شملت النحو والبلاغة والجدل ، والثانية رباعية شملت الموسيقى والحساب والهندسة والفلك (٣) : حتى المعلومات التى احتوتها تلك الفنون اتصفت بمظاهر وأهداف دينية كنسية . فالنحو والبلاغة والجدل ، كان الهدف منها جميعا تمكين رجال الدين من التواء

مواظبتهم على وجه سليم وإقناع الناس بما تبثه الكنيسة من آراء ، فى حين كانت الموسيقى دينية تخدم التراتيل الكنسية ، والحساب لتدوين حسابات الكنيسة ودخلها ومصروفاتها ، والفلك لمعرفة مواعيت الأعياد الدينية وهكذا . ومعظم المعلومات التى احتوتها تلك الفنون كانت مستمدة من التراث الرومانى ، كما أن اللغة اللاتينية ظلت لغة الكنيسة الغربية ولغة العلم والمعلمين والمتعلمين فى غرب أوروبا طوال العصور الوسطى .

وكانت هيمنة الكنيسة على الحياة الفكرية والتعاليمية فى غرب أوروبا فى العصور الوسطى من العوامل الأساسية التى أدت الى عدم ترك مجال للدراسات العملية والعلوم التجريبية ، لأن العقيدة المسيحية - كما قال المعاصرون - تقوم على أساس الايمان فى حين يعتمد العلم على العقل (٤) . هذا الى أن أصدر ائ رجال الكنيسة على توجيه انظار المعاصرين نحو الحياة المباطنية كان من شأنه أن أعمى أنظارهم عن العالم الطبيعى المحيط بهم : من ذلك أن القديس أوغسطين ( ٣٥٤ - ٤٣٠ ) أبدى دهشته من أن الناس يذهبون بتفكيرهم بعيدا للتأمل فى ارتفاع الجبال أو دراسة مدارات الكواكب ، ويهملون التأمل فى ذاتهم أو فى الآخرة . بل أن القديس أوغسطين نفسه يهزأ من ذكر كروية الأرض . وأدى هذا الاتجاه الى انحطاط التفكير العلمى فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، فانتشرت الخرافات والاعتقاد فى المعجزات بين أهالى غرب أوروبا ، حتى قضى السحر على البقية الباقية من المعرفة العلمية عند الأوربيين (٥) . ومهما يقال من أن غرب أوروبا شهد نهضة فى أوائل القرن التاسع - على أيام شارلمان - فإن هذه النهضة جاءت مفتعلة ، وليدة ارادة حاكم أحد ، أراد أن تكون هناك نهضة فكانت هناك نهضة . لذلك جاءت هذه النهضة - التى أطلق عليها اسم النهضة الكارولنجية - نسبة الى البيت الذى ينتمى اليه شارلمان ضعيفة الجذور ، ضيقة الأفق ، قصيرة العمر ، سريعة الزوال . ولم يلبث أن خبا نورها بسرعة ليعود الظلام مرة أخرى يخيم على



الغرب الأوربي حتى القرن الحادى عشر (٦) .

أما عن نصيب الطب فى غرب أوربا فى تلك العصور فكان الأهمال ، بحيث لم يحظ بأدنى قسط من عناية الأفراد والجماعات والهيئات ، وذلك فى مجتمع اتصف بالجهل والتخلف ، سيطرت فيه الكنيسة ورجالها على عقول الناس ومشاعرهم ، ووجهت حياتهم وجهة قصيرة المدى ، وحصرت أفكارهم داخل دائرة ضيقة ، أحاطتها بسياج منيع من التزمّت والتعسف كان من المتعذر على انسان أن يتجاوزه . ويكفى أن بعض رجال الدين فى غرب أوربا فى تلك العصور نادوا بأن المرض نوع من العقاب الالهى ، ولذا لا يصح للانسان أن يتداوى منه لأن هذا يعتبر تحديا للارادة الالهية (٧) . فالمرضى فى رأيهم مريض لأن الله اراد يعاقبه بالمرض ، ولذا فان تطبيبة ومداواته لا يعنيان الامساعدته على التهرب من تنفيذ الحكم الالهى عليه . ولم يسمع الناس فى تلك العصور — فى حالة المرض أو انتشار وباء — سوى اللهـرور الى الأديرة والكنائس ، واللواذ بها ، والتمسح بأسوارها ، وتقديم النذور وقروض الولاء لرجال الدين فيها ، والسجود أمام مافيها من أيقونات وتماثيل وصور ، عسى الله ان يرحمهم ويكشف الغمة عنهم (٨) .

وبالاضافة الى ضعف المستوى الفكرى والثقافى لرجال الدين فى غرب أوربا فى تلك العصور ، فان التراث اليونانى فى شتى العلوم والفنون لم يكن معروفا ، حتى عند الخاصة . ربما عرفت اللغة اليونانية فى بقاع محدودة من جنوب ايطاليا وصقلية ، ولكن مؤلفات أرسطو وأبقراط وجالينوس وغيرهم من رجال الفكر والعلم عند قدماء اليونان لم تكن معروفة فى الغرب الأوربي . هذا فضلا عن أن الكنيسة ورجالها وقفوا منذ البداية موقفا معاديا صريحا من تراث العصر الوثنى ، فلم يكتفوا بإعدام جزء كبير من ذلك التراث ، بل رفضوا مطلقا الافادة منه ومحاولة فهمه وتعلمه أو تعليمه . ويكفى مثلاً أن أحد أعلامه كتدرائية أوتون Autun تساءل « كيف يمكن تنقية الروح وتهذيب النفس عن

طريق قراءة حروب طروادة وجدل أفلاطون وأشعار فرجيل ، وغـيرهم من الوثنيين الذين يصلون الآن نار جهنم ؟؟ » (٩) ومن المراضح أن هذا التساؤل كان فى أواخر الفترة المظلمة من التصور المرسطى ، عندما بدأت تتردد على مسامح الغربيين أسماء بعض أعلام العصر الوثنى . ولا أدل على ضعف مستوى الطب عند الأوروبيين الغربيين فى تلك المرحلة من الوقوف على الأسلوب الذى كانوا يعالجون به مرضاهم فى بلاد الشام فى عصر الحروب الصليبية ، الأمر الذى استثار سخرية أطباء المسلمين وكتابهم فى القرن الثانى عشر (١٠) .

على أنه مع نهاية القرن العاشر أخذت تنتشع تدريجيا موجة الظلام التى اكتنفت الغرب الأوروبى منذ أواخر القرن الخامس للميلاد ، وظهر بصيص خافت من النور ، أخذ ينمو تدريجيا معلنا بشائر نهضة جديدة فى غرب أوربا اكتنفت معالمها فى القرن الثانى عشر ، مما جعل المؤرخين يطلقون عليها اسم « النهضة الأوربية فى القرن الثانى عشر » (١١) . ويؤكد الباحثون أن هذه النهضة الرسيطة لم يخب لها نور بعد ذلك ، فاستمرت تزدهر وتتسع تدريجيا حتى استكملت صنورتها فى النهضة الايطالية فى القرن الخامس عشر . وبعبارة أخرى فإن البداية الحقيقية للنهضة الأوربية الحديثة ترجع الى القرن الثانى عشر ، وإن ظلت هذه البداية تسير سيرا حثيثا حتى برزت صنورتها واضحة فى القرن الخامس عشر . وليس هذا مجال التوسع فى خصائص هذه النهضة ومعالمها وآفاقها (١٢) . وإنما نكتفى فى حدود أهداف البحث أن نؤكد على عدة نقاط :

#### أولا :

أن هذه النهضة الأوربية فى القرن الثانى عشر جاءت مصحوبة بحالة من الاستقرار عمت غرب أوربا بعد أن انكسرت حدة غزوات المجرىين من

الشرق وغزوات الفايكنج من الشمال والمسلمين من الجنوب •

### ثانيا :

مهدت لهذه النهضة حركة اصلاح دينى واسعة النطاق استهدفت اصلاح المؤسسات الدينية كالاديرة والكنائس ، والارتفاع بالمستوى الفكرى والثقافى لرجال الدين ، والقضاء على المفاسد التى اعترت النظام الكنسى او التى عمت حياة رجال الدين العامة والخاصة •

### ثالثا :

ان هذه النهضة واكبتها حركة انفتاح واسعة على الحضارة الاسلامية العربية ، اذ افاق كثيرون فى غرب اوربا من غمرة الجهل والظلام التى عمت مجتمعهم طوال عدة قرون ، ليجدوا أنفسهم أمام بناء حضارى اسلامى ضخم ، لم يترك علما ولا فنا ولا أدبا الا أسهم فيه بسهم وانر ، فضلا عن حياة اجتماعية واقتصادية وفكرية نشيطة، نعم بها المسلمون بعيدا عن روح التزمّت والانغلاق والتشدد التى سادت المجتمعات الغربية فى ظل قيود الكنيسة وجهل رجال الدين • (١٣) وكان أن نزح كثيرون من طلاب المعرفة الى حيث يجدون ما ينشدونه من ثمار التراث العربى الاسلامى ، فعكفوا على تعلم العربية ، لترجمة امهات الكتب الى اللاتينية ، الأمر الذى اتاح لغيرهم فى غرب أوربا دراسة هذه الكتب ، غير مباليين بالأوامر التى أصدرتها البابوية بين حين وآخر لتحريم دراسة كتب المسلمين (١٤) • أما أشهر مراكز الترجمة من العربية الى اللاتينية - بين القرنين الحادى عشر والخامس عشر - فكانت الأندلس وصقلية ، فضلا عن بعض أجزاء بلاد الشرق الأدنى فى عصر الحروب الصليبية •

### رابعا :

جاء الاقبال على حضارة المسلمين والرغبة فى الافادة من علومهم مصحوبا



فى غرب أوربا بحركة تمرد — وخاصة من جانب الشباب وطلاب المعام — ضد الكنيسة وسطوة رجالها ، بعد ان ضاق كثيرون بالارهاب الفكرى والاجتماعى الذى فرضته الكنيسة ورجالها على الناس امدا طويلا (١٥) .



وجدير بالذكر أن بعض المستنيرين من رجال الكنيسة راوا الاستفادة من علوم المسلمين ومعارفهم ، فشجعوا حركة الترجمة عن العربية الى اللاتينية . ومن هؤلاء نذكر ريموند أسقف طليطلة فى القرن الثانى عشر ، وقد أقام مكتبا للترجمة فى أسقفيته ، أسهم اسهاما كبيرا فى ترجمة كثير من المؤلفات العربية فى شتى ضروب المعرفة (١٦) .

كذلك يلاحظ أننا عندما نشير الى مؤلفات المسلمين وعلمهم ، فاننا لا نعنى أن كل هذه المؤلفات والعلوم ذات أصول عربية بحتة ، أو أن كل ما فيها من معارف جاء من خلق علماء المسلمين وابتكارهم . فالحضارة الاسلامية اتصفت بسعة الأفق والتسامح وعدم التزمّت ، ونادى الاسلام بطلاب العلم ولز فى الصين ، مع معرفة المسلمين ببعد الصين من ناحية وبأن أهلها وثنيون من ناحية أخرى . ومنذ البداية لم يتردد المسلمون فى الاستفادة من معارف السابقين ونقل ما صادفوه من مؤلفاتهم الى العربية ، بصرف النظر عن عقيدتهم ومللهم ونحلهم . ومن هذا المنطلق شرع المسلمون فى ترجمة الكثير من كتب اليونانيين والفرس والهنود وغيرهم الى العربية (١٧) . ولكن دور علماء المسلمين لم يقتصر على الافادة من جهود غيرهم ، ونقل مؤلفات السابقين الى لغتهم ، وانما يأتى اسهامهم العظيم فى ميدان الحضارة فى تفنيد ما فى هذه الكتب والمؤلفات من معلومات ، وتصحيح ما فيها من اخطاء ، والربط بين ما جاء فى أطرافها من معارف متناثرة وشذرات متباعدة ، وشرح وتفسير ما قد يكون غامضا منها . ثم اضافة الجديد من المعلومات التى توصل اليها علماء المسلمين ولم يعرفها غيرهم من السابقين . وبذلك نجح علماء

المسلمين في اقامة بناء حضارى لا يمكن أن يوصف الا بأنه بناء اسلامى (١٨) .

وعلىنا أن نوضح في هذا المقام انه لا يقلل من قيمة الحضارة الاسلامية مطلقا أنها اقامت بنيانها في بعض المجالات — كالفلسفة والعلوم التجريبية أو العقلية — على أسس غير اسلامية ، من معارف السابقين ، ندميين كانوا أو وثنيين . ذلك أن ارتقاء الحضارة البشرية يقوم على مبدأ استفادة الذلل من جهود السلف ، وبفضل ذلك ارتفع صرح الحضارة البشرية طبقة بعد أخرى . ولو التزم كل جيل بأن يبدأ المسيرة الحضارية من نقطة الصفر ، معرضا عما توصل اليه السابقون من انجازات ، لما نزل الانسان في القرن العشرين على سطح القمر ، ولوجدنا أنفسنا اليوم نشعل النار عن طريق قذح حجريين بعضهما ببعض ، أسوة بما فعل الانسان الأول . ولكن عظمة الحضارة الاسلامية تنبع من أن دورها لم يقتصر على النقل عن السابقين ، وإنما تعدى ذلك الى التصحيح والربط والتوفيق ، ثم الابتكار والخلق والابداع والاضافة .

ثم ان بناء الحضارة الاسلامية لم يفعلوا مثلما فعل رجال الكنيسة والاديرة من احراق كتب الوثنيين وهدم معابدهم ونبد تراثهم ، دون تفرقة بين الصالح منه وغير الصالح . وإنما احترم علماء المسلمين ما خافه السابقون — وثنيين كانوا أو ندميين — من تراث ، وأشادوا بعلمائهم واعترفوا بفضل اولى الفضل منهم ، دون تعصب لدين أو لمذهب ، ودون اعتبار لجنس أو ملة . فالعلم النافع في نظرهم يأتى فرق كافة الاعتبارات العقائدية أو العنصرية . وها هو ابن ابي أصيبعة — على سبيل المثال لا الحصر — يستهل مؤلفه المعروف ( عيـون الأنباء في طبقات الأطباء ) بذكر الأطباء اليربوزيين القدامى — مثل اسقليبيوس وابقراط — ، فيقول عن الاول « هي أول من ذكر من الأطباء ، وأول من تكلم في شيء من الطب على طريق التجربة » . ويشيد بالثاني ، ممتدحا العهد الذى وضعه ( قسم ابقراط ) ، واصفا له بالطهارة والفضيلة (١٩) . وعندما يتطرق ابن ابي أصيبعة الى مشاهير الأطباء في ظل

دولة الاسلام فى المشرق أو المغرب ، لا يسقط من تعداده طبيباً مسيحياً أو يهودياً ، وإنما يصف الواحد منهم بأنه صابئى أو مسيحي أو يهودى ، ويقرن ذلك بالثناء على علمه وفضله معدداً انجازاته ومؤلفاته ٠٠٠٠ كل ذلك فى تسامح وسماحة لانظير لهما اطلاقاً فى عالم العصور الوسطى ، الامر الذى دفع أحد الكتّاب الاوربيين المحدثين الى القول بأن « الحضارة الاسلامية نمت بسبب تسامحها ازاء العناصر الاجنبية » (٢٠) .

هذا الى أن فضل الحضارة الاسلامية على الميسرة المتضاربة العالمية لا يقتصر على النقل عن السابقين ، وشرح ما وقعوا فيه من أخطاء وإضافة الجديد الى ما تحتويه من معارف ٠٠٠ وإنما يضاف الى هذا كله الاسهام بدور كبير فى حفظ جانب هام من تراث السابقين . وقد ثبت أن هناك كتباً ومؤلفات عديدة ألفها علماء اليونانيين فى العصور القديمة - وبخاصة فى الفلسفة والطب - ضاعت أصولها اليونانية ، ولم يعد العالم يعرفها الا من خلال الترجمات العربية وحدها (٢١) .



ومع تدفق علوم العرب ومعارفهم على غرب أوروبا ، اتضح أن المؤسسات التعليمية القائمة فى الغرب لا يمكن ان تتسع لهذا الكم أو الكيف من المعارف الجديدة . ذلك أن الغرب الأوربي لم يعرف طرال المشطر الأول من العصور المظلمة - وحتى القرن العاشر - سوى المدارس الديرية والمكتدرائية ، وهذه بحكم طبيعتها وتكوينها واشراف رجال الدين عليها اشرافاً تاماً كاملاً ، كانت لا يمكن أن تتقبل أو تستوعب دراسات فى الفلسفة أو العلوم العقلية التجريبية كالطب والكيمياء والفيزياء وغيرها (٢٢) .

ولما كان التيار كاسحاً ، والرغبة فى استيعاب الجديد من المعارف جامعة فإنه مع تطلعات طلاب العلم فى غرب أوروبا ، صار لازماً ان تظهر مؤسسات



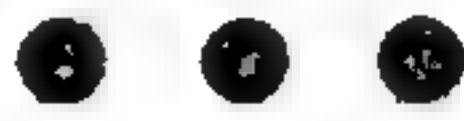
جديدة تستوعب ما فى كتب المسلمين من معارف وعلوم جديدة ، سواء كانت هذه المعارف ذات أصول عربية إسلامية ، أو غير عربية إسلامية ولكنها صارت جزءا من التراث العربى الإسلامى بعد أن استوعبتها مؤلفات المسلمين وعالجها علماءهم بالشرح والتصحيح والاضافة ، قبل ترجمتها الى اللاتينية .

وهكذا عرف الغرب الاوربى الجامعات لأول مرة فى تاريخه ، وكان ذلك فى أواخر القرن الحادى عشر وأوائل القرن الثانى عشر للميلاد (٢٣) . وتديت بنشأة الجامعات الأوربية موجة كثيفة من الغموض ، كما هو الحال فى كثير من النظم التى ظهرت نتيجة لتطور ظروف وأوضاع معينة وليس نتيجة لاجراءات وقوانين محددة . فمن الجامعات الاوربية ما يدين بنشأته لظهور عالم مبرز فى فرع معين من فروع المعرفة ، وذلك فى مدينة أو منطقة محددة ، فيهرع طلاب العلم الى ذلك المكان للتلميذ على يديه مما يشكل نواة لبيئة علمية تنبت فيها الجامعة . ومنها ما ترجع أصوله الى مدرسة قديمة — دينية أو غير دينية — اخذت تتطور ، وفتحت أبوابها أمام المعرفة الجديدة مما جعلها بؤرة العلماء والمتعلمين . وكثيرا ما كان طلاب العلم فى مدينة يتعرضون للاستغلال وسوء المعاملة من بلدية المدينة وأهلها ، فيها جر بعضهم وبصحبتهم فريق من اساتذتهم الى بلدة أخرى قريبة أو بعيدة ، حيث تطيب لهم الإقامة ، فيكونوا نواة لجامعة جديدة ، مما جعل بعض الباحثين يمثل ظاهرة انتشار الجامعات فى غرب أوروبا فى ذلك الدور بتكاثر خلايا النحل .

وعندما غدت الجامعات حقيقة واقعة ، اعترف بها الحكام من أباطرة وملوك وأمراء كبار ، وأصدروا مراسيم وبراءات تحدد وضع تلك المؤسسات الجديدة مما ضمن لها وجودا رسميا معترفا به من الدولة . ثم كان أن وجد بعض الحكام والملوك فى الجامعات أداة لتدعيم سلطانهم وتنفيذ سياساتهم ، أو اصفاء قدر من الجاه والعظمة على أنفسهم ، فقاموا بإنشاء جامعات جديدة فى بلادهم ، وأصدروا مراسيم تحدد افق هذه الجامعات ونظمها وربما أدركت

بعض المدن أن وجود أعداد كبيرة من رجال العلم داخل أسوارها من الممكن أن يشكل مصدر دخل لها ، وخاصة أن الجامعات استوعبت الطلاب من مختلف البلاد والجنسيات ، وهؤلاء كانت تأتيهم نفقات معيشتهم من ذويهم بالخارج ، لذلك قامت بعض بلديات المدن بإنشاء جامعات فيها ، ووفرت لأعضائها الضمانات الكافية لسلامتهم \* ولم تستطع الكنيسة نفسها البقاء طويلا خارج دائرة هذا النشاط ، لأنه لم يكن من صالحها خروج هذه المؤسسات الجديدة من قبضة يدها ، فصدرت عدة براءات عن البابوية وكبار الاساقفة للاعتراف ببعض الجامعات ، أو بتحديد مسيرتها ، أو منعها من تدريس بعض المواد التي تتعارض وسياسة الكنيسة مثل فلسفة أرسطو وشروح ابن رشد عليها - ، أو إلزامها بتدريس مواد معينة تخدم سياسة الكنيسة (٢٤) .

ومهما يكن من أمر ، فإن هناك أجماعا على أن أولى الجامعات التي ظهرت في الغرب الأوربي هي جامعات بولونا وباريس وسالرنو \* أما جامعة بولونا فقد ظهرت في وسط إيطاليا واشتهرت بالقانون ، وبنت هذه الشهرة على أساس سمعة أحد كبار المشرعين وفقهاء القانون في أوائل القرن الثاني عشر ، هو ارتريوس (٢٥) . وأما جامعة باريس فقد قامت في فرنسا واشتهرت بالمنطق والفلسفة والدراسات الانسانية ، وارتبطت هذه الشهرة بالعالم الكبير أبلار ( ١٠٧٩ - ١١٤٢ ) (٢٦) . وأما جامعة سالرنو فقد قامت في جنوب إيطاليا في أواخر القرن الحادي عشر ، واشتهرت بالطب ، وبنت هذه الشهرة على أساس سمعة قسطنطين الأفريقي Constantine Africanus (٢٧) .



والواقع أن البذور الأولى للاهتمام بعلم الطب في غرب أوروبا في الشطر الأخير من العصور الوسطى ، يحيط بها الغموض الشديد مما يجعل من الصعب في كثير من الحالات الدخول في تفاصيلها (٢٨) \* ومع ذلك فإنه يمكن تتبع تلك الجذور في سالرنو منذ أواخر القرن التاسع وقبيل منتصف القرن العاشر ،



ان جاء في الوثائق المعاصرة أنه حدث لقاء في بلاط لويس الرابع ملك فرنسا سنة ٩٤٦ بين أسقف قرنسى له المأم بعلم الطب ، وطبيب شهير وافد من سالرنو له خبرته في ممارسة صناعة الطب . ومن خلال التفصيلات المتعلقة بهذا اللقاء يبدو أن سالرنو كانت قد أدركت في ذلك الوقت شهرة ، لا يوصفها مركزا علميا لدراسة الطب على أسس أكاديمية ، وإنما بوصفها مكانا يمارس فيه العلاج الطبي كمهنة أو حرفة تطبيقية (٢٩) .

وإذا كان من الصعب أن نعثر على أدلة كافية تثبت وجود مدرسة لتعليم الطب في سالرنو في ذلك الدور المبكر ، فإن كل ما نستطيع أن نجزم به هو أن سالرنو اشتهرت في القرن العاشر بأنها مكان طيب للعلاج الطبي ، كما اشتهرت بتواجد مجموعة من الأطباء المتمرسين فيها . وإذا كان أوردريكوس فيتا ليس Ordericus Vitalis في النصف الأول من القرن الثاني عشر قد وصف مدرسة سالرنو لتعليم الطب بأنها عريقة وقائمة منذ القدم (٣٠) ، فإن تعبير « عريقة » هنا عائم ، ومن الممكن أن يكون تعبيراً نسبياً قصد به الرجوع الى الوراء خمسين أو مائة سنة . والغالب أن شهرة مدرسة سالرنو في الطب ذاعت في غرب أوروبا منذ منتصف القرن الحادي عشر ، أي قبل بزوغ نجم مدرسة بولونا في القانون وذيوع شهرة مدرسة باريس في الفلسفة والعلوم الانسانية بنصف قرن على الأقل .

ويميل بعض الباحثين الى عدم اضفاء صفة « الجامعة » على مؤسسة سالرنو الطبية ، لافتقارها الى طابع الجامعة ونظمها ولوائدها ، وهي الجوانب التي ميزت كلا من جامعة بولونا وجامعة باريس . هذا فضلا عن أن جامعة سالرنو لم تترك اثرا في النظم الجامعية في غرب أوروبا ، مثلما هو الحال بالنسبة لجامعتي بولونا وباريس . على أنه لا يعني في هذا المقام ان كانت سالرنو في تلك المرحلة من مراحل مولد النهضة الأوروبية الحديثة تمثل جامعة Universitas تقف على قدم المساواة مع جامعتي بولونا وباريس أم لا



وانما الذى يعنيننا أنها كانت فعلا مركزا للدراسات الطبية ، بحيث ذاع صيتها فى كافة أفاق الغرب الأوروبى طوال القرنين الثانى عشر والثالث عشر، وقصدها طلاب المعرفة فى الطب ، فضلا عن المرضى وراغبى الاستشفاء . وهكذا حتى وجدت دراسة الطب فى غرب أوربا مركزا آخر لها فى جنوب فرنسا ، حيث قامت جامعة مونتبلية التى أخذت تبرز فى صورة واضحة منذ أواخر القرن الثالث عشر ، ومن هذين المركزين بالذات - سالرنو ومونتبلية - انتشرت دراسة الطب ، وامتدت الى مراكز جديدة فى بولونا وباريس وغيرهما من الجامعات التى ظهرت فى شتى أنحاء الغرب الأوروبى .

ومهما تتعدد الأسباب لتعليل ازدهار دراسة الطب فى جنوب إيطاليا وجنوب فرنسا بالذات ، فإن السبب الرئيسى هو ان الطب الاسلامى وصل عن طريق أو آخر الى هذين الاقليمين حيث صارت له ركيزة قوية أفاد منها الغربيون فى اقامة صرح نهضة طبية عمت غرب أوربا فى عصر النهضة .

أما عن سالرنو فقد حاول بعض الباحثين امثال Henschel ودارمبيرج Daremberg ، ودى رنزي De Renzi ، ومن بعدهم راشدال Rashdall ، وهم جميعا من الرافضيين لبدأ فضل الحضارة العربية الاسلامية على الغرب الأوروبى فى نهضته الحديثة - حاول هؤلاء تعليل ازدهار دراسة الطب فى سالرنو بعوامل محلية بعيدة كل البعد عن اية مؤثرات خارجية ، وخاصة من جانب الحضارة الاسلامية والطب الاسلامى . ويبنى هؤلاء وجهة نظرهم على أساس عدة عوامل أهمها : -

أولا : ان منطقة سالرنو نفسها اشتهرت منذ قديم الزمان بكونها مكانا للاستشفاء بسبب طيب هوائها ، ووفرة المياه المعدنية حولها ، فقصدها المرضى والمطربون منذ قديم الزمان ، مما جعل شهرتها فى مجال الطب تعبق زحفاً أى أن الحضارة الاسلامية والطب الاسلامى (٣١) .

ثانيا : من المعروف تاريخيا أن الجزء الجنوبى من إيطاليا - بما فيه

سألرنو - كان شديد الارتباط حضاريا ببلاد اليونان ، وأن اليونانيين أقاموا فيه منذ القدم مستوطنات شهيرة ، حتى أن الحضارة اليونانية ظلت لها الغلبة في جنوب إيطاليا . ولهذا أطلق الجغرافيون القدامى على هذا الجزء من جنوب إيطاليا اسم بلاد الاغريق الكبرى Magna Graecia (٣٢) ، ويخرجون من هذا بأن التراث اليوناني في الطب كان قائما منذ القدم في جنوب إيطاليا .

يضاف الى هذا أنه في الشطر الأول من العصور الوسطى - وفي ظل المسيحية - ظل تأثير الحضارة اليونانية والكنيسة الشرقية الارثوذكسية قائما في جنوب إيطاليا . وعندما ضعف هذا التأثير نتيجة لغزوات الجرمان ، نجح امبراطور القسطنطينية - جستنيان - في القرن السادس في ارسال حملة استردت سيطرة الامبراطورية البيزنطية السياسية والحضارية في جنوب إيطاليا . ولادة طريفة ظل هناك نائب امبراطوري ينوب عن الامبراطور البيزنطي في إيطاليا ، مركزه مدينة رافنا . ومن المعروف أن الامبراطورية البيزنطية ظلت منذ قيامها في القرن الرابع للميلاد حتى سقوطها على ايدي العثمانيين في القرن الخامس عشر ، يونانية الحضارة ، حتى أنها (٣٣) عرفت في تاريخ العصور الوسطى باسم الامبراطورية اليونانية Greek Empire .

### ثالثا :

يقول هذا الفريق من الباحثين أن بعض المؤلفات اليونانية القديمة في الطب ترجمت الى اللاتينية في وقت مبكر في فجر العصور الوسطى ، يرجع الى القرن السادس . ومن هذه المؤلفات كتاب جالينوس وكتابات ابقراط وغيرهما (٣٤) . حقيقة أن هذه الترجمات اللاتينية فقدت ولم يبق لها أثر ، وذلك نتيجة لغزوات الجرمان . ولكن مع ذلك ظل هناك أثر من التراث اليوناني القديم - وبخاصة في علم الطب - باقيا في جنوب إيطاليا ، مثلما ظل أثر من التراث الروماني القديم باقيا في الشمال . ومن هذه الآثار الباقية نبتت مدرسة الطب في سالرنو ، ومدرسة القانون في بولونا .



#### رابعنا :

يؤيد أصحاب هذا الزأى وجهة نظرهم بالمقول بأنه ظهر فى أوائل القرن الحادى عشر - قبل ظهور قسطنطين الإفريقى - بعض علماء الطب فى سالرنو ، ومن هؤلاء جاريو بونطس Gario Pontus الذى دون كتاباته حوالى سنة ١٠٤٠ . ويضيف راشدال أن كتابات جاريو بونطس هذا ليس فيها ما يدل على أى أثر للطب الاسلامى ، ولاحتي الطب اليونانى ، وإنما تعبر كتاباته عن طب رومانى - أو لاتينى - جديد Neo Latin Medicine ، بمعنى أن جاريو بونطس ليس متأثرا بكتابات جالينوس بقدر ما هو متأثر بكتابات كزيليوس أوزلينانوس (٣٥) . ولم يكن ذلك الا بعد منتصف القرن الحادى عشر للميلاد عندما تجمعت بعض الأدلة التى تشير إلى أن كتابات أبقراط وجالينوس غدت معروفة فى مدرسة سالرنو . ومنذ ذلك الوقت أخذ المشتغلون بالطب فى سالرنو يطبقون نظرية الأخلاط الأربعة (٣٦) .



هذه خلاصة وجهة نظر الرافضين للرأى القائل بأن مدرسة الطب فى سالرنو تدين بنشأتها إلى الطب الاسلامى . وإذا أخضعنا اقوالهم لمنهج البحث التاريخى ، فائنا نجد هذه الأقوال مليئة بالأخطاء والمتناقضات والفروض غير الصحيحة التى لا سند لها الا عاطفة تجيش بالكراهية للإسلام وأهله . ونبدأ بالإشارة إلى قولهم أن سالرنو استمدت شهرتها فى الطب من طيب هوائها - وفرة مياهها المعدنية ، مما جعلها مكانا صالحا للاستشفاء منذ أمد بعيد ، هذا القول مردود عليه بأن الفارق كبير بين مكان صالح للاستشفاء بتحكم طيب مائه ، ومكان قامت فيه مدرسة - اعتبرها الباحثون جامعة من أولى الجامعات التى ظهرت فى غرب أوربا فى فجر نهضتها الحديثة - واجتمع فى رحابها عدد كبير من المعلمين يزاولون مهنة الطب على أسس وقواعد ومعارف جديدة لم يعرفها الغرب الأوروبى حتى ذلك الوقت . وهل كانت منطقة سالرنو الأقليم الوحيد فى أوربا الذى اشتهر عندئذ بطيب هوائه ومائه ؟



أما القول بأن التراث الحضارى اليونانى ظل قائما طوال العصور المظلمة - أعنى الشطر الأول من العصور الوسطى - فى جنوب إيطاليا ، فمردود عليه بأن وجود آثار اللغة اليونانية وثقوتها وأتباع الكنيسة الأرثوذكسية ، ليس معناه بقاء حال وجود مدرسة علمية يونانية احتوت تراث اليونان فى مبتدى العلوم - ومنها الطب - فى تلك البقعة ، وإذا كان تراث الحضارة اليونانية قد ظل قائما فى العصور المظلمة فى جنوب إيطاليا ، فلماذا لم نسمع عن نهضة فلسفية قامت على أساس فكر أرسطو مثلا مما قامت نهضة طبية ؟ وهل أنا أن نتناسى أن سبالرنو نفسه تقع على مسافة عدة كيلو مترات من دير هونت كاسينو ، وهو الدير الذى أقامه القديس بندكت وأتباعه حوالى سنة ٥٢٩ على انقاض آخر ما تبقى من معابد أبولو ، مستخدمين بقايا المعبد فى بناء الدير ، مما يشير الى أن رجال المسيحية ، أقاموا صرح بنيانهم على انقاض تراث الوثنية ؟ (٣٧) وكيف سمح رهبان كاسينو فى القرون التالية ببقاء أثر لتراث الوثنية - فى الطب وغير الطب - فى المنطقة المحيطة بهم ، مع ما اشتهر به رهبان الأديرة بالذات وفى ذلك الدور من عداء بسافر لكل ما يمت بصداة الوثنية وتراثها الفكرى والمادى ؟

بل لعل أصحاب هذا الرأى يناقضون أنفسهم عندما يقولون أن الترجمات اللاتينية للتراث اليونانى ضاعت مع غزوات الجرمان لإيطاليا ، ومع ذلك فإن تراثهم ومؤلفاتهم فى الطب ظلت باقية . أليست القرة التى عصفت بتراث الرومان كقيلة بأن تعصف بتراث اليونان - وغير اليونان - فى نفس المكان والزمان ؟ أم أن تراث اليونان وحده - وفى علم الطب بالذات - كان عليه حارس أمين يحميه من عبث الجرمان وكراهية رجال الدين المسيحيين ؟

حتى عندما استشهدوا بجاريو بونطس - فى النصف الأول من القرن الحادى عشر - قالوا أن كتاباته ليس فيها أثر للتراث اليونانى وأنه أكثر تأثرا بالتراث الرومانى القديم ، مما يضعف من حجتهم بأن التراث اليونانى كان حيا قائما فى جنوب إيطاليا طوال العصور المظلمة .

أما قولهم أن الأثر اليوشاني ظهر في مدرسة الطب في سالرنو قبل ظهور قسطنطين الأفريقي بجيل على الأقل ، فمردود عليه بأننا لا ننفي مطلقا وجود هذا الأثر قبل قسطنطين الأفريقي ، ولكننا نقول إن هذا الأثر جاء إلى جنوب إيطاليا عن طريق الطب الإسلامي . ذلك أننا لا ننكر أن الحضارة الإسلامية — وبخاصة في مجال الدراسات العقلية والعلوم التجريبية — تأثرت بالفكر اليوناني وغير اليوناني . وقد سبق أن أشرنا إلى أن علماء المسلمين أنفسهم أشادوا بتراث اليونانيين وعلمائهم في الطب ، واتخذوا من ذلك أثرًا ركيزة بنوا عليها طبًا جديدًا — بما أضافوه وابتكروه — لا يوصف إلا بأنه طب إسلامي .

وقد تسربت معلومات المسلمين في الطب إلى جنوب إيطاليا منذ وقت مبكر يرجع إلى القرن التاسع للميلاد ، أي قبل عصر قسطنطين الأفريقي بنحو قرنين من الزمان . وإذا كان التاريخ يتحدث عن فتح المسلمين لجزيرة صقلية أيام زيادة الله بن إبراهيم بن الأغلب سنة ٢١٢ هـ (٨٢٧م) (٣٨) ، فإن التاريخ يذكر أيضًا أن عهد زيادة الله هذا شهد نهضة في علم الطب في دولة الأغالبة بشمال أفريقية ، كان من أعلامها اسحق بن عمران ، وهو « طبيب مشهور ، وعالم مذكور » وهو مسلم النحلة . وكان طبيبًا حاذقًا متميزًا بتأليف الأدوية المركبة ، بصيرا بترفة العلل . استوطن المقيروان . وألف كتبًا منها كتابه في الفصـد ، وكتابه في النبض ، وكتابه في الأدوية المفردة . (٣٩) .

وهكذا فإن امتداد النفوذ الإسلامي من شمال أفريقية إلى صقلية وجنوب إيطاليا كان مصدوبًا بأزدهار الطب عند المسلمين ، واستمر هذا الازدهار في أفريقية بعد عصر الأغالبة ، أي في القرن الرابع الهجري — العاشر للميلاد — على أيام الفاطميين . من ذلك أننا نسمع عن الطبيب اسحق بن سليمان ، الذي « كان طبيبًا فاضلًا بليغًا ، عالمًا مشهورًا بالحدق والمعرفة ، جيد التصانيف ،



عالمى الهممة ٠٠٠ وهو من اهل مصر ثم سكن القيروان ، ولأزم اسحق بن  
عمران ، وتعلم له ٠ خدم الامام ابا محمد عبيد الله المهدي (٤٠) ، صاحب  
افريقية وتوفى سنة ٣٢٠ هـ (٩٣٢م) ٠ لم يتخذ امرأة ولا أعقب ولدا ٠ قال :  
لى أربعة كتب تحيى ذكرى اكثر من الولد ، هى : كتاب الحميات ، وكتاب  
الأغذية والأدوية ، وكتاب البول ، وكتاب الاسطقسات ٠ وقد امتدح الطبيب أبو  
الحسن على بن رضوان كتابه الحميات ، وقال : وقد علمت بكثير مما فيه ،  
فوجنته لامزيد عليه « (٤١) ٠ أما أبو جعفر أحمد إبراهيم بن أبى خالد -  
المعروف بابن الجزار - فكان أيضا من مشاهير أطباء القيروان فى تلك الحقبة ،  
« وكان ممن لقي اسحق بن سليمان وصحبه وأخذ عنه ٠٠٠ » (٤٢) ٠

ويلاحظ جيدا أنه فى ذلك الدور - فى القرنين التاسع والعاشر  
للميلاد ، ( الثالث والرابع للهجرة ) - كان اقليم افريقية ( تونس ) يكون وحدة  
سياسية وحضارية مع صقلية وملحقاتها من المستوطنات التى أقامها المسلمون  
على سواحل جنوب ايطاليا ٠ ومعنى هذا أن تأثير المسلمين الحضارى فى شتى  
الجوانب والمعارف والعلوم - ومن جملتها الطب - لا بد وأن يكون قد انتقل من  
افريقية والقيروان الى صقلية وسالرنو ، وذلك قبل ظهور قسطنطين الافريقى فى  
القرن الحادى عشر ٠

وبعبارة أخرى فإن ما نريد أن نؤكد هو أن أثر النفوذ الإسلامى فى  
جنوب ايطاليا ليس مرتبطا بقسطنطين الافريقى وحده فى القرن الحادى عشر ،  
وانما لا بد وأن يكون هذا التأثير قد انتقل قبل ذلك منذ القرن التاسع ، ثم جاءت  
جهود قسطنطين الافريقى فى نقل الطب الإسلامى الى جنوب ايطاليا - عن طريق  
ترجمة مؤلفات المسلمين فى علم الطب الى اللاتينية - لتتوج الجهود السابقة ٠  
وفى ذلك يقول أحد الباحثين الغربيين « أن كُتب جالينوس فى الطب لم يعرف منها  
سوى القليل فى غرب أوربا فى العصور الوسطى » حتى عرفت مؤلفاته بكامله  
فى مدرسة سالرنو فى القرن الحادى عشر ، وذلك عن طريق ترجمة هذه



المؤلفات عن التراجم العربية التي نقلت عن اليونانية منذ وقت مبكر » (٤٣) .

أما قول المتشككين في أثر النفوذ الاسلامي في قيام مدرسة الطب في سالرنو ، بان البشائر الاولى لكتابات أبقراط وجالينوس ظهرت في ايطاليا في أواخر القرن الحادى عشر ، أى بعد استيلاء النورمان على صقلية والقضاء على نفوذ المسلمين السياسى فيها فضلا عن جنوب ايطاليا ، فان هذا القول مردود عليه بأن نهاية النفوذ السياسى للمسلمين فى صقلية وجنوب ايطاليا ، لا يعنى بأى حال نهاية نفوذهم الحضارى فى تلك الأنحاء . بل على العكس ، لقد أجمع المؤرخون والباحثون على أن الحضارة الاسلامية فى صقلية بلغت ذروتها عقب القضاء على نفوذ المسلمين السياسى فيها على أيدي النورمان (٤٤) . ذلك أن أحكام صقلية الجدد من النورمان بهرمم بزيق انتصار الاسلاميه ، وأعجبوا بما حققه المسلمون من ابداع حضارى ، فحرصوا على الاحتفاظ بالجالية الاسلامية فى الجزيرة ورعاية أفرادها ، وحثروهم على مواهبية نشاطهم الحضارى فى شتى الميادين الاقتصادية والاجتماعية والفكرية ، وتركوا لهم حرية العبادة ليشجعوهم على البقاء والانتاج (٥٠) .

وت بلغ من اعجاب ملوك النورمان المسيحيين بالحضارة الاسلامية فى صقلية أن الملك روجر الثانى نقش على العملة التى سكها عبارة « لا اله الا الله محمد رسول الله » ، مقرونة بالتاريخ الهجرى (٤٦) . وتفيض المصادر المعاصرة - العربية وغير العربية - بأخبار رعاية ملوك صقلية النورمان لعلماء المسلمين ، وبخاصة الادريسي ، وفى ذلك يقول الرحالة المعاصر ابن جبير ، أن ملك صقلية . « كثير الثقة بالمسلمين وساكن اليهم فى أحباله والمهم من أشغاله » (٤٧) . أما الصفدى فيقول عن الملك روجر الثانى - ملك صقلية وجنوب ايطاليا النورمانى - « أنه كان محبا لأهل العلوم الفلاسفية ، وأن الادريسي كان يجىء إليه راكبا بغلته ، فانذا صار عنده تنحى ( الملك ) له عن مجلسه ، فيأبى الادريسي ، فيجلسان معا » (٤٨) . ويجعل المؤرخ ابن الأثير

موقف ملوك صقلية من المسلمين والحضارة الإسلامية ، فيقول أن ملك صقلية « سلك طريق المسلمين من الجنائب والجباب والبلاحية والجائدارية وغير ذلك \* وخالف عادة الفرنج ، فانهم لا يعرفون شيئا منه ٠٠٠ وأكرم المسلمين وقربهم ومنع عنهم الفرنج ، فأجبهوه ٠٠٠ » (٤٩) .

وبعد ذلك لنا أن نتساءل : إذا كان هذا هو موقف حكام وملوك صقلية النورمان من المسلمين وحضارتهم ، ألا يكفي هذا للتدليل على أن مسيرة الحضارة الإسلامية استمرت في صقلية وجنوب إيطاليا بعد سقوط دولة المسلمين في صقلية ، وأن نور الحضارة الإسلامية لم يخب في ذلك الأركان من حوض البحر المتوسط ، وإنما استمر من القرن التاسع للميلاد حتى القرن الثاني عشر عندما ازدهرت مدرسة الطب في سالرنو ؟؟ هذا مع ملاحظة أن دولة النورمان شملت صقلية وجنوب إيطاليا جميعا ، وهو ما أطلق عليه في التاريخ اسم « مملكة الصقليتين » حيث شبة الجزء الجنوبي من إيطاليا بصقلية أخرى ثانية ، وبأن سالرنو كانت تقع داخل نفوذ تلك الدولة، مما جعلها لا تقل عن غيرها من البلاد المحيطة بها تأثرا بحضارة المسلمين في ذلك العصر (٥٠) .



أما عن قصة قسطنطين الأفريقي ( توفي حوالي ٨٠٤ هـ = ١٤٨٧ م ) فمن الواضح أنه نسب إلى إقليم إفريقية ، الذي قصد به في العصور القديمة والوسطى الجزء الأوسط من شمال إفريقية ، وهو الجزء المعروف اليوم - تقريبا - باسم تونس \* وقد ولد قسطنطين هذا في قرطاج ، وقام برحلات واسعة ، طاف فيها بلاد المشرق الإسلامي \* ثم نزع إلى جنوب إيطاليا حيث اعتزل في الشطر الأخير من حياته في دير مونت كاسينو الشهير ، على مقربة من سالرنو \* وهناك استغل معرفته بالعربية واللاتينية من ناحية ، وخبرته التي جمعها في الطب على أيدي أطباء المسلمين ومن كتبهم ومؤلفاتهم من ناحية أخرى ، فمارس مهنة الطب ، فضلا عن أنه عكف على ترجمة كثير من أمهات المؤلفات العربية في الطب \* وظل على ذلك حتى توفي في دير مونت كاسينو حوالي سنة



١٠٨٧ ، أى أواخر القرن الحادى عشر للميلاد (٥١) .

ويبدو أن العمل الذى قام به قسطنطين الأفريقى كان عظيم الأثر فى تبصرة الأوربيين بكثير من جوانب الطب الإسلامى . ومن الكتب التى ترجمها إلى اللاتينية كتاب « الملكى » لعلى بن العباس . وكان الأخير قد صنف هذا الكتاب لعصبة الدولة البويهى ( ٩٤٩ — ٩٨٣ م ) . ولاشك فى أن توافر مثل هذا الكتاب باللغة اللاتينية أمام المشتغلين بالطب فى أوروبا — وعلى مقربة من سالرنو — كفيلا بأن يفتح أمامهم أفقا جديدة . وقد وصف ابن أبى أصيبعة كتاب الملكى بأنه « كتاب جليل مشتمل على أجزاء الصناعة الطبية : علمها وعملها » (٥٢) . كذلك ترجم قسطنطين الأفريقى إلى اللاتينية كتاب « زان المسافر » لابن الجزار (٥٣) . هذا فضلا عن كتب أخرى فى الطب للرازى وإسحق بن سليمان وغيرهم (٥٤) .

ويذكر أحد كبار الباحثين فى تاريخ علم الطب أن شهرة قسطنطين الأفريقى فى علم الطب فى غرب أوروبا فى أواخر العصور الوسطى وصدر الحديثه تعادل شهرة جالينوس فى روما وشهرة ثيوفيلس Theophilus فى الدولة البيزنطية ، وشهرة ابن سينا فى العالم الإسلامى . ولكنه يستدرك قائلا أن شهرة قسطنطين الأفريقى فى الطب إنما ترجع إلى ما أفاده من الطب الإسلامى وما ترجمة من كتب المسلمين إلى اللاتينية « بمعنى أن شهرته ترجع إلى ما حصنه من الكتب والمؤلفات العربية أكثر مما ترجع إلى كونه مجددا ومبتكرا فى علم الطب » (٥٥) .

ولم يجد المنكرون لفضل الحضارة الإسلامية العربية على الغرب الأوروبى وسيلة لرفض فكرة أثر الطب الإسلامى فى قيام جامعة سالرنو سوى التشكيك فى شخصية قسطنطين الأفريقى ، والإدعاء بأن هذه الشخصية وهمية لا أساس حقيقى ولا وجود فعلى لها إلا فى الأساطير (٥٦) . ولكن هذا القول مدحضه العثور فى مخطوطه ترجع إلى عصر النهضة الإيطالية ، أو القرن الخامس عشر بالذات (٥٧) — على صورة لقسطنطين الأفريقى وهو يجرى الفحص النبوى



لبعض المرضى من النسوة والرجال ، ويبد كل واحد منهم قارورة زجاجية يعرضها على قسطنطين لفحص ما فيها . وفوق الصورة - فى المخطوطة - عبارة باللاتينية ، ترجمتها :

« هذا هو قسطنطين - الراهب بندير مونت كاسينو - صاحب نظرية فحص البول *indiciis urinarum* وذو الباع الطويل فى علاج كافة الأمراض » (٥٨) .

ولا شك فى أن هذه الصورة تثبت وجود قسطنطين الأفريقى فى واقع الحقيقة فضلاً عن أنها تثبت اتباعه أسلوب أطباء المسلمين فى فحص بول المرضى للاسترشاد به فى الوقوف على الحالة الصحية للمريض .

والواقع أن قسطنطين الأفريقى لم يكن آخر من تصدوا لتعريف الغرب الأوروبى بانجازات المسلمين فى الطب - عن طريق ترجمتها الى اللاتينية - وانما استمرت حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية فى صقلية وجنوب ايطاليا . من ذلك ما قام به ايوجنيوس البالرمى *Eugenius of Palermo* - حوالى منتصف القرن الثانى عشر - من ترجمة كثير من المؤلفات العلمية العربية الى اللاتينية . أما فرج بن سالم اليهودى المتوفى فى أواخر القرن الثالث عشر - حوالى سنة ١٢٨٥ - وهو من أصل صقلى ، فقد عاش حياته العملية فى سالرنو حيث عكف على ترجمة الكثير من مؤلفات المسلمين فى الطب من العربية الى اللاتينية . واشتهر فرج بن سالم هذا فى المراجع اللاتينية المعاصرة باسم *Fararius* أو *Faragut* ، ويرجع اليه الفضل فى ترجمة كتاب الحاوى للرازى سنة ١٢٧٩ ، مما أدى الى وقوف الغرب الأوروبى على ركن هام من انجازات المسلمين فى علم الطب (٥٩) . ذاك أن كتاب الحاوى - الذى عرف فى غرب أوروبا باسم *Continens* - كان من الرائل الكتب التى طبعت عند اختراع الطباعة فى عصر النهضة ، وأدى الاقبال

علية الى تكرار طبعه باللاتينية عدة مرات - بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر - مما أدى الى انتشاره واتخاذهُ محورا لتدريس الطب في الجامعات الأوروبية حتى القرن التاسع عشر .

وصفوة القول أننا اذا أردنا تلخيص دور صقلية وجنوب ايطاليا في حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية ، واثّر ذلك في انتعاش الدراسات الطبية في هذا الركن من الجنوب الأوربي ، فإننا نركز على عدة حقائق :

#### أولا :

أن حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية وجدت في صقلية وجنوب ايطاليا مركزا هاما لها ، يأتي في أهميته بعد الأندلس . والسبب في ذلك هو ما كان للمسلمين من نشاط حضارى متميز في صقلية من ناحية ، وما كان هناك من روابط متعددة بين صقلية وجنوب ايطاليا من ناحية وإفريقية الإسلامية من ناحية أخرى .

#### ثانيا :

إذا كان من أعلام هذه الحركة في القرن الحادى عشر قسطنطين الإفريقى فإنه من الثابت أن حركة الترجمة من العربية الى اللاتينية ، بدأت قبل ظهور قسطنطين الإفريقى بوقت طويل ، واستمرت بعد وفاة قسطنطين الإفريقى سنة ١٠٨٧ وقا طويلا . وقد وجدت هذه الحركة تأييدا وتشجيعا من ملوك صقلية وجنوب ايطاليا النورمان ، وهم الذين كانوا خير راع للحضارة العربية الإسلامية بوجه عام ، كما سبق أن أوضحنا . هذا الى أن ملوك النورمان مدوا نفوذهم الى أجزاء من شمال إفريقية - من طرابلس الغرب الى قرب تونس ، ومن أنقيروان الى قرب حدود المغرب ، وقد اتخذ روجر الثانى ملك النورمان لقب « مالك إفريقية » بالإضافة الى كونه ملك صقلية وجنوب ايطاليا (٦٠) . ولا شك فى ن امتداد نفوذ النورمان الى شمال إفريقية أدى الى تمكيتهم من زيادة الافادة من ثمار الحضارة الإسلامية التى عشقوها وحبوا رجالها بعطفهم .

### ثالثا :

نظرا لأن اقليم افريقية كان بـ كما سبق أن أوضحنا - مركزا هاما من المراكز التي ازدهر فيها الطب الاسلامي ، فان انجازات المسلمين في هذا العلم وجدت الطريق مفتوحا امامها لتنتقل الى جنوب ايطاليا - ومنطقة سالرنو بالذات - عن طريق صقلية ، وغير صقلية من معاين الحضارة الاسلامية .

وبدون هذا التأثير الحضارى الاسلامي ، لانجد تعليلا مقنعا لظهور مدرسة - أو جامعة - سالرنو في الطب .



واذا كانت مدرسة الطب في سالرنو بجنوب ايطاليا قد ظهرت وازدهرت على أساس قاعدة عريضة من الطب الاسلامي ، فإنه يبدو أن هذه المدرسة استطاعت أن تدقيق لنفسها مكانة مرموقة في عالم الطب عند ختام القرن الحادى عشر . وفى تلك المرحلة زارها - سنة ١٠٩٩ - روبرت النورمانى للاستشفاء ، بعد أن أصيب بجراح فى الحروب الصليبية بالشام (٦١) . واشتهرت مدرسة سالرنو عندئذ بما حققته من تقدم فى الجراحة ، وأجريت فيها عمليات جراحية ناجحة . ويرجع الفضل فى هذا التقدم الى ما أفاده أطباء سالرنو من كتب الرازى وابن سينا وأبى القاسم فى التشريح (٦٢) .

وبازدياد شهرة مدرسة سالرنو فى الطب ، اخذت تدظى برعاية الحكام الذين تعاقبوا فى حكم جنوب شبه الجزيرة الايطالية . هذا الى أن الأنظار بدأت فى فجر عصر النهضة تتجه الى ضرورة العناية بالطب - علما وعملا - وتحديد شروط لمن يسمح له بمزاولة هذه المهنة ، وذلك بعد أن كانت الكنيسة فى الشطر الأول من العصور الوسطى تفرض آراءها من وجهة نظر ضيقة ومتزمتة فى مثل هذه الامور . وكان أن أصدر روجر الثانى النورمانى - ملك صقلية وجنوب ايطاليا - مرسوما بضرورة حصول من يزاول مهنة الطب على ترخيص بذلك . وفى سنة ١٢٣١ م جاء أول اعتراف رسمى بمدرسة سالرنو



فى الطب ، وذلك عندما أصدر الامبراطور فردريك الثانى (٦٣) مرسوماً فى ذلك السنة يحرم ممارسة مهنة الطب أو تعليم أصول هذه المهنة داخل دولته دون الحصول على ترخيص رسمى بذلك ، على أن يعطى هذا الترخيص لمن يطلبه . بعد أن يؤدى امتحانا أمام لجنة من أساتذة سالرنو . كذلك أصدر هذا الامبراطور مرسوماً يحدد السنوات التى يقضيها طالب الطب فى الدراسة قبل أن يجاز لمزاولة هذه المهنة . وقد حددت هذه السنوات بخمس ، على أن تتضمن الدراسة التشرييع والجراحة ، وتعقبها سنة سادسة يقضيها الطالب فى التمرين ، تحت اشراف أحد الأطباء المتمرسين (٦٤) .

وانذا كان الامبراطور فردريك الثانى قد أنشأ جامعة نابلى سنة ١٢٢٤ ، وأقام فيها كلية للطب ، فإنه يبدو أن هذه الجامعة الجديدة لم تستطع أن تنافس مدرسة سالرنو فى مجال الدراسات الطبية ، بدليل أن الامبراطور أصدر مرسوماً السالف الذكر سنة ١٢٣١ ، الذى جاء بمثابة أول اعتراف رسمى بمدرسة سالرنو كمعهد لدراسة الطب .

والواقع أن دراسة الطب أخذت تمتد من سالرنو الى أجزاء متفرقة من إيطاليا ، سواء بإنشاء كليات للطب فى جامعات لم يكن فيها مثل هذه الكليات ، أو فى جامعات جديدة من تلك التى أخذت تظهر وتنتشر بسرعة كبيرة فى ذلك الدور أو آخر العصور الوسطى وفجر الحديثة . وفى جميع الحالات فإن انتشار دراسة الطب جاء على أساس قاعدة عريضة من الطب الاسلامى ، وهو الأمر الذى يتبين من كثرة ترديد أسماء أطباء المسلمين فى المصادر المعاصرة من ناحية ، فضلاً عن التمسك بأن يؤدى طلاب الطب امتحانات فى أجزاء معينة من المؤلفات العربية التى ترجمت الى اللاتينية ، من ناحية أخرى .

على أن جامعة سالرنو أخذت تذبل تدريجياً منذ أواخر القرن الثالث عشر ، وذلك لا ندسار نفوذ المضارة الاسلامية الذى ظل يمثل الشريان الرئيسى الذى أمدّها بالحياة منذ مولدها . وكان ذلك فى الوقت الذى تعرضت

سالمونو المنافسة قوية من بعض الجامعات الاخرى الناشئة في جنوب أوروبا ، وبخاصة في إيطاليا وجنوب فرنسا ، مما أدى إلى إضرب جلال بمدرسة سالرنو في القرن الرابع عشر ، حتى ماتت موتاً بطيئاً دون أن تترك أثراً في نظم الجامعات الأوروبية في أواخر العصور الوسطى وصدور الحديثة (٦٥) .

وقبل أن نترك مدرسة - أو جامعة - سالرنو للطب ، لابد من الإشارة إلى أنه من المتعذر أن يرتقى علم الطب إلا في ظل التشريح ، لأنه لابد للطبيب من معرفة تركيب مختلف أعضاء الجسم ليعرف بالضبط وظيفة كل عضو ، ويدرك ما يترتب على ما يصيبها من خلل من أعراض . لذلك جاء تقدم علم الطب في غرب أوروبا في فجر نهضة الحديثة مصحوباً بتقديم التشريح . ويجمع الباحثون على أن تقدم التشريح في الغرب الأوربي وفي جامعاته الناشئة جاء نتيجة لمؤثرات عربية إسلامية . ذلك أن ترجمة مؤلفات ابن سينا والرازي وأبي القاسم إلى اللاتينية ، أحدث ثورة شاملة في علم التشريح في غرب أوروبا (٦٦) . ونخص بالذكر كتاب « التصريف لمن عجز عن التأليف » لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوى المتوفى سنة ١١٠٧ م ، اذ ظل هذا الكتاب - بعد ترجمته إلى اللاتينية - المرجع الأساس الذى اعتمد عليه الأوروبيون ، وبخاصة داخل الجامعات وكلليات الطب ، فى الجراحة وتجبير العظام طوال عدة قرون قالية . وقد ترك أبى القاسم أيضاً مرجعاً طفيفاً فى وصف الآلات المستخدمة فى العمليات الجراحية وطرق استعمالها ، مع التوضيح لكل نوع من أنواعها بالرسومات . ويعتبر هذا الكتاب الأول من نوعه فى موضوعه ، وبها اكتسبت أهمية كبرى فى تاريخ الطب ، بحيث ظل مرجعاً أساسياً فى كليات الطب بغرب أوروبا حتى القرن التاسع عشر .

وقد لجأ الأطباء فى سالرنو إلى البدء بتشريح الخنازير ، لأنه كان من المتعذر عليهم الحصول على القردة لتشريحها ، مثلما فعل أطباء المسلمين (٦٧) . ولم يكن ذلك إلا فى أوائل القرن الرابع عشر عندما نسمع أن أحد العلماء فى (م ٣٩ - تاريخ الإسلام )



بولونا - واسمه موندينوس Mundinus - جرؤ على تشريح بعض  
جثث الموتى من البشر ، مخالفا بذلك تعاليم الكنيسة (٦٨) .

ولم يكن فضل الطب الاسلامى على جامعة سالرنو مقتصرًا على الميادين  
السابقة فحسب ، وانما ظهر أيضا فى الأدوية المضادة للسموم . وقد أشاد  
بعض الباحثين المحدثين بأحد أطباء سالرنو - واسمه نيقولا Nicolas of  
Salerno - بوصفه أول من أسس فى القرن الثانى عشر قسما  
خاصا بالأدوية المضادة للسموم Antidotaria فى علم الصيدلة .  
ولكن العالم ماكنى - الذى اشتهر بدراساته وبحوثه فى تاريخ الطب يقول مانحه  
« أن الفضل فى هذا الأمر لا يرجع الى نيقولا بقدر ما يرجع الى علماء المسلمين ،  
لأن نيقولا استمد معلوماته عن المضادات للسموم من التراجم اللاتينية للمؤلفات  
العربية ، وخاصة تلك المؤلفات التى ترجمها قسطنطين الافريقى » (٦٩) .

ولعله من الجدير بالملاحظة أنه حتى ذلك النفر من الباحثين الغربيين  
الذين حاولوا الاقلال من أثر الطب الاسلامى فى نشأة مدرسة الطب وازدهارها  
فى سالرنو ، حتى هؤلاء لم يستطيعوا أن ينكروا أثر الطب الاسلامى فى  
ازدهار الدراسات الطبية فى بقية الجامعات الأوربية الناشئة فى فجر النهضة  
الأوربية . ومن هؤلاء الباحثين راشدال الذى يقول فى معرض كلامه عن جامعة  
بولونا ما نصه « الواقع أن شهرة مدرسة الطب فى بولونا لم تعد حقيقة ثابتة  
الا منذ أواخر القرن الثالث عشر عندما أخذ نجم مدرسة سالرنو فى الأفول من  
ناحية ، وعندما أخذ تيار الطب الاسلامى يشتد حتى صارت له الغلبة فى غرب  
أوربا من ناحية أخرى » (٧٠) .

حقيقة أن جامعة بولونا بنت شهرتها أساسا على أساس تفوقها فى دراسة  
القانون ، ولكنها لم تلبث ، عندما أخذت تتطور لتأخذ شكل جامعة ، أن استوعبت  
دراسات أخرى غير القانون ، وبين هذه الدراسات احتل الطب - وبخاصة



الجراحة - مكانة واضحة . وفى القرن الرابع عشر برز اسم جامعة بولونا لامعا فى مجال الدراسات الطبية ، وبخاصة الجراحة . ومنذ ذلك الوقت وجدت فى بولونا مؤلفات فى الجراحة ، من الواضح أنها مستقاة من الكتب العربية التى ترجمت إلى اللاتينية فى وقت سابق . ووفق النظم التى وضعت لكلية الطب فى بولونا ، كان على طالب الطب لكى يجاز ويسمح له بمباشرة المهنة أن يؤدى امتحانا أساسيا فى كتاب القانون لابن سينا (٧١) . وكتاب الكليات لابن رشد (٧٢) . وهو الكتاب الذى عرف فى غرب أوروبا باسم Colliget أو Correctorium ، والمقالة السابعة من كتاب « المنصورى » للرازي (٧٣) . هذا كله عدا الكتب الثانوية ، مثل كتابات جالينوس وأبقراط .

ومع أن دراسة مهنة الطب تجلب الأرباح لأهلها وأصحابها ، إلا أن الملاحظ أن الأطباء لم يصلوا مطلقا فى إيطاليا - فى فجر عصر النهضة - إلى المستوى الرفيع الذى بلغه رجال القانون . لذلك لم تحصل كلية الطب فى بولونا على نفس المكانة والشهرة التى حصلت عليها كلية القانون . على أن هذا ليس معناه الإقلال من أهمية دراسة الطب فى ذلك الدور فى إيطاليا بوجه عام ، إذ ظلت هذه الدراسة مقتعشة ، وهى فى انتعاشها استمدت أسباب حياتها من الطب الإسلامى . ولعله مما ساعد على ازدياد الفرصة للاستفادة من الطب الإسلامى فى فجر النهضة الأوروبية ، ذلك التوسع فى تعلم اللغة العربية ، حتى أنشأت لها أقسام خاصة فى بعض الجامعات . ومن الطريف أن نذكر أن البابوية نفسها - فى مرحلة معينة - أخذت ترعى مبدأ تعليم اللغة العربية فى كثير من الجامعات الأوروبية الناشئة ، بهدف إعداد فريق من المنصرين ورجال الرسائل والبعثات التنصيرية ، لا رسالهم إلى البلاد العربية فى محاولة لرد أهلها عن الإسلام وإدخالهم فى حظيرة النصرانية . وقد قام بجهد كبير فى هذا المضمار جماعة الرهبان الدومينكان بالذات (٧٤) . ولكن يبدو أن التوسع فى تعلم وتعليم اللغة العربية فى بعض الجامعات الأوروبية الناشئة لم يخدم الكنيسة

وَنَحْصُلُ أَهْمَافَهَا الْبَعِيدَةَ ، بِقَدْرِ مَا خَدِمَ الْحَيَاةَ الْعِلْمِيَّةَ ، وَمَكَنَ طُلَّابِ الْعِلْمِ مِنْ  
الْاِسْتِقْلَالَةِ مَعْلَمًا فِي الْمَرَاجِعِ وَالْمَصْنُوعِ الْعَرَبِيَّةِ مِنْ ثَرْوَةٍ عِلْمِيَّةٍ ضَخْمَةٍ . وَمِنْذُ  
وَقْتِ أَنْ يُمْكِنَ يَرْجِعَ إِلَى الْقَرْنِ الْثَالِثِ عَشَرَ رِبْطَ أَسَاتِذَةِ الْجَامِعَاتِ الْأَوْرَبِيَّةِ بَيْنَ  
الْعِلْمِ وَمَعْرِفَةِ الْعَرَبِيَّةِ ، حَتَّى قَالَ رُوجَرِيكُون ( ١٢١٥ - ١٢٩٢ ) « إِنْ الْعِلْمُ  
هَذَا خُوفٌ مِنَ الْكُتُبِ الْعَرَبِيَّةِ ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا فَعَلِيَّةً أَنْ يَبْدَأَ بِتَعَلُّمِ الْعَرَبِيَّةِ »  
وَقَدْ تَزِيدُ فِي بَعْضِ الرِّثَائِقِ الْمَعَاصِرَةِ أَنَّ طُلَّابَ رُوجَرِيكُونِ كَانُوا يَتَغَامَرُونَ  
أَحْيَانًا إِذَا أَخْطَأَ اسْتِذَاذُهُمْ فِي تَرْجُمَةٍ يَعْضُ الْتَصْوِصِ الْعَرَبِيَّةِ إِلَى اللَّاتِينِيَّةِ ، لِأَنَّ  
هَؤُلَاءِ الطُّلَّابِ كَانُوا يَطَالَعُونَ النُّصُصَ الْعَرَبِيَّةَ وَيُقَارِنُونَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا يَقْرَأُونَهُ  
اسْتِذَاذُهُمْ ( ٧٥ ) .

يُضَافُ إِلَى مَا سَبَقَ أَنَّ تَدْرِيسَ الطَّبِّ وَمُبَاشَرَةَ الْمِهْنِ الْمُرْتَبِطَةُ بِهِ فِي  
إِيطَالِيَا ، أَخَذَتْ تَتَحَرَّرُ تَدْرِيجِيًّا مِنْ سَيِّطَرَةِ الْكَنِيسَةِ وَرِجَالِهَا . وَيَبْدُو أَنَّهُ لَمْ  
يَعُدْ لِلْبَابُوِيَّةِ أَوْ رِجَالِ الْكَنِيسَةِ أَيَّْةُ سَيِّطَرَةٍ عَلَى الْمُشْتَغَلِينَ بِالطَّبِّ فِي شَتَّى  
الْجَزَائِرِ الْإِيطَالِيَّةِ فِي فَجْرِ عَصْرِ النُّهْضَةِ ، الْأَمْرَ الَّذِي سَاعَدَ عَلَى التَّوَسُّعِ فِي  
الْاعْتِمَادِ عَلَى الْمَصَادِرِ الْعَرَبِيَّةِ الْإِسْلَامِيَّةِ فِي عِلْمِ الطَّبِّ ( ٧٦ ) .

وَهَكَذَا اِحْتَلَّ الطَّبُّ وَعِلْمُ الْجِرَاحَةِ مَكَانَهُ خَاصَّةً فِي جَامِعَةِ بُولُونَا فِي  
الْقَرْنِ الرَّابِعِ عَشَرَ . وَفِي تِلْكَ الْمَرْحَلَةِ بِالذَّاتِ أَخَذَتْ تَعْلَوُ أَصْوَاتُ بَعْضِ الْأَطِبَّاءِ  
الْأَوْرَبِيِّينَ مُعْذِرِينَ عَنْ الْمُهْمِ لِأَنَّ بَعْضَ الْعَمَلِيَّاتِ الْجِرَاحَةِ — مِثْلُ الْفُصْدِ وَالذِّكْيِ —  
ظَلَّ أَمْرًا مُبَاشَرَتَهَا مَتْرُكًا لِلْحَلَاقِينَ وَالنِّسَاءِ ، وَطَالَبُوا بِأَلَّا يُصْمَحَ بِمُبَاشَرَةِ هَذِهِ  
الْأَعْمَالِ إِلَّا لِلْأَطِبَّاءِ الْمُرْخُصِّينَ لِمُزَوَّلَةِ الْمِهْنَةِ ، وَتَأَدَّوْا بِأَنَّهُ « فِي السَّالِفِ الْأَوْثَمَانِ  
أَجْرَى جَالِينُوسُ وَالزَّازَنِيُّ مِثْلَ هَذِهِ الْعَمَلِيَّاتِ بِأَيْدِيهِمَا » ( ٧٧ ) .

وَلَمْ تَكُنْ جَامِعَةُ بُولُونَا فِي إِيطَالِيَا هِيَ الْوَحِيدَةُ الَّتِي إِزْدَهَرَتْ فِي مَجَالِ  
الطَّبِّ فِي الْقَرْنِ الرَّابِعِ عَشَرَ ، مُعْتَمِدَةً عَلَى أُسُسٍ قَوِيَّةٍ مِنَ الطَّبِّ الْإِسْلَامِيِّ ،  
وَإِنَّمَا اِسْتَبْهَرَتْ إِلَى جَانِبِهَا جَامِعَاتُ أُخْرَى بَنَتْ شَهْرَتَهَا فِي الطَّبِّ عَلَى أُسُسِ  
الْمَعْلُومَاتِ الْمُسْتَمْدَةِ مِنَ الْكُتُبِ الْمُرْجَمَةِ عَنِ الْعَرَبِيَّةِ . وَمِنْ هَذِهِ الْجَامِعَاتِ جَامِعَةُ



لوكا Lücca وهي الجامعة التي حظيت برعاية الامبراطور شارل الرابع. وحصلت منه على براءة سنة ١٢٦٩م. حُققت لها اعترافا رسميا. ومن الثابت ان دراسة الطب بهذه الجامعة استندت اصولها من الممارضة العربية التي وصلتها من الأندلس وجنوب فرنسا. ومثل هذا يقال عن جامعة بادوا وغيرها من الجامعات التي ظهرت في إيطاليا في آخر القرون الوسطى. (٧٨)

وانما كانت دراسة الطب قد ازدهرت في سباليرنو وبولونيا وغيرهما من الجامعات الإيطالية الناشئة في فجر النهضة الأوربية الحديثة ، نتيجة للمؤثرات الحضارية العربية الإسلامية الواقعة من شمال أفريقية وصقلية. وبما الأندلس ، فان نفس الوضع ظهر بالنسبة للجامعات الفرنسية في الأندلس التي ظهرت في جنوب فرنسا.

وكان المسلمون قد تطلّعوا لغزو شترواطن في فرنسا العجوة سنة ١٠٠٠م. ثم اقدمهم في المغرب. ذلك ان المسلمين غدوا قوة بحرية لها وزنها في غرب ووسط البحر المتوسط منذ وقت مبكر يرجع الى أوائل القرن الثامن الميلادي. فعزوا سريانية سنة ٧١٢م ثم جزيرتها كورثليكا بعد قليل. وبعثوا جيشا على غزو الأندلس بدأت الخطوة التالية وهي غزو غاليا. أو فرنسا. فالتقوا على نازيون سنة ٧٥٠م. ثم اوعوا في جرجنديا (٧٨).

ثم كان ان خرجت حملة كبيرة من مسلمي الأندلس بقيادة عبد الرحمن الغافقي لغزو جنوب غاليا - أو فرنسا - سنة ٧٣٢ ، فعبر المسلمون جبال البرانس واستولوا على يوردو ، وواصلوا زحفهم شمالا حتى تصدى لهم شارل مارتل في موقعة بلاط الشهداء (تور أو بواتيه) ، وهي الموقعة التي انتهت بمقتل عبد الرحمن وإرثها رجاله (٨٠). وقد رتب شارل مارتل انتصاره بتدمير المستوطنات الإسلامية - يما فيها مدينة مايرونه - على شاطئ فرنسا



الجنوبي سنة ٧٣٧ م ؛ فقد كثير من اللاجئين من المناطق المخزربة الى اقليم مونتبلية . وكان معظم هؤلاء اللاجئين مسلمين ، ينحدرون من أصول عربية أو على الأقل يعرفون اللغة العربية ، في حين كانت غالبية الأمازي في المنطقة المحيطة بهم على اتصال بالمسلمين وحضارتهم في الأندلس . وإلى تلك الفترة بالذات يرجع الباحثون نشأة مدينة مونتبلية التي قدر لها فيما بعد أن تصبح مركزا لجامعة كبرى اشتهرت بالطب ، واستمدت معارفها الطبية من حضارة المسلمين الذين أسهموا في وضع البذور الأولى للمدينة نفسها من ناحية ، ومن الاتصالات الوثيقة بين جنوب فرنسا والأندلس من ناحية أخرى (٨١) .

والواقع ان هجرة المسلمين الى جنوب فرنسا لم تتوقف نتيجة للاضرية التي انزلها بهم شارل مارتل سنة ٧٣٢ ، اذ ما كاد يتوفى شارل سنة ٧٤١ م ، حتى تجددت غزوات المسلمين لجنوب فرنسا ، وفي هذه المرة اتخذت الغزوات الاسلامية طابعا بحريا واضحا ونزعة استيطانية واسعة النطاق . وبوصول الأمير عبد الرحمن الداخل الأموي الى الأندلس ، واستيلائه على قرطبة سنة ٧٥٦ م بدأت مرحلة جديدة في غزوات المسلمين لشواطئ فرنسا الجنوبية واستقرارهم فيها ، اذ حرص الأمير عبد الرحمن في أواخر القرن الثامن على بناء أسطول قوى ، اتخذ له قواعد حصينة على شاطئ الأندلس في طركونة وطرطوشة واشبيلية والمرية ، وغيرها من موانئ الشاطئ الشرقي لاسبانيا المواجهة لشواطئ فرنسا على البحر المتوسط . وما كاد الأمير عبد الرحمن يطمئن من ناحية الخطر العباسي عليه وعلى دولته ، حتى استغل تلك القوة البحرية في غزو ميورقة ومينورقة ويابسة وغيرها من جزر البليار .

ونشطت حركة التوسع الاسلامي في جنوب فرنسا بعد وفاة الامبراطور شارلمان سنة ٨١٤ م ، فتوغل المسلمون في اقليم مصب الرون حتى وصلوا الى ارل ونواحيها . وقراية منتصف القرن التاسع - سنة ٨٤٨ م - غزا المسلمون مرسيليا وتوسعوا على شواطئ فرنسا الجنوبية حتى قراية جنوة . واستطاع

المسلمون تثبيت أقدامهم في تلك الجهات حتى كانت سنة ٨٨٩ ، فاستولوا على أجزاء جديدة من إقليم بروفانس . ولم يكد ينته القرن التاسع الا وكانوا قد اقاموا معاقل كبيرة لهم في جنوب فرنسا ، وأشهرها حصن فرخيناتوم Fraxinatum في إقليم بروفانس ، قرب أرل . وكان أن اتخذوا هذا الحصن نقطة انطلاق للسيطرة على البلاد المجاورة ، حتى صارت مرسيليا ومضايق الألب - بين فرنسا وإيطاليا - تحت سيطرتهم .

ويعيننا من هذا العرض السريع أن تؤكد حقيقة كبرى ، هي أن المسلمين كان لهم قدم راسخ في جنوب فرنسا مع بزوغ ضوء النهضة الأوربية . والمعروف عن حركة التوسع الاسلامي أنها اتصفت دائماً بطابعها البناء وذراعها الحضارية الانشائية . ولذا جاءت المستوطنات التي اقامها المسلمون في جنوب فرنسا بمثابة مراكز حية للحضارة الاسلامية ، أو نقاط أمامية لحضارة المسلمين في الأندلس . وقد ثبت أن مدينة نيس التي كانت تابعة لمملكة أرل وجدت فيها - في القرن العاشر - جالية اسلامية كبيرة ، لها نشاط حضاري متعدد الاوجه (٨٢) .

واذا كان نفوذ المسلمين السياسي قد أخذ ينكمش تدريجياً من جنوب فرنسا منذ أواخر القرن العاشر ، نتيجة للضعف الذي اعترض الوطن الأم في قرطبة (٨٣) . فإن نفوذهم الحضاري - مثلما حدث في صقلية والأندلس - ظل قائماً في جنوب فرنسا يعبر عن أصالة وحيوية . وفي تلك البيئة ، وفي ذلك المناخ ، قامت جامعة مونتبليه تحمل مشعل الطب الاسلامي لينتشر نوره ويمتد الى جامعة باريس وغير جامعة باريس من جامعات غرب أوروبا ووسطها في فجر عصر النهضة .

ويحيط الغموض نشأة كلية الطب في جامعة مونتبليه . وسواء كانت هذه الكلية في اساسها فصلة انشقت عن جامعة سالرنو في جنوب إيطاليا ، أو جاء مولدها نتيجة لمؤثرات انبعثت عن الأندلس ، فالنتيجة واحدة بالنسبة لنا في



هذا البحث : لأن المؤثر في الحالتين إسلامي ٢

وأول إشارة نجدها في المصادر المعاصرة عن كلية الطب في جامعة مونتبليه ترجع إلى النصف الأول من القرن الثاني عشر - أو على وجه التحديد سنة ١١٣٧ - عندما نسمع أن أدالبرت - الذي صار فيما بعد رئيس أساقفة مينز - التحق بتلك الكلية ، بعد أن تزود بقسط من الدراسات الأدبية في باريس (٨٤) .

على أن ظهور جامعة مونتبليه جاء سريعاً وبخطى مطردة ، بحيث ما كاد ينتهي القرن الثالث عشر حتى كانت هذه الجامعة قد أحرزت شهرة واسعة على الصعيد الأوربي في عالم الطب بالذات . ولا أدل على عمق تأثير كلية الطب في مونتبليه بالطب الإسلامي من المرسوم الشهير الذي أصدره البابا كلمنت الخامس في أوائل القرن الرابع عشر - وعلى وجه التحديد سنة ١٣٠٩ - بناء على اقتراح ومشورة من أساتذة جامعة مونتبليه - على رأسهم أرنالد من فيلانوا Arnald of Villanova ويشترط هذا المرسوم فيمن يسمح له

بمزاولة مهنة الطب أن يؤدي امتحاناً في كتب معينة ، على رأسها مؤلفات ابن سينا ، والإرازي ، وجنين بن إسحق (٨٥) ، وقسطنطين الأفريقي ، وغيرها . وقد حدد هذا المرسوم لطالب الطب بضعة كتب يدرسها في المرحلة الأولى من من بينها كتاب في الحميات لجنين بن إسحق ، وكتاب دفع مضار الأغذية ليوحنا بن ماسوية (٨٦) . وفي سنة ١٣٤٠ حددت مقررات الدراسة في كلية الطب بجامعة مونتبليه ، على أن يقوم أستاذ متخصص بتدريس كل مقرر منها . وكان من بين هذه المقررات الكتاب الأول من القانون لابن سينا ، فضلاً عن مقرر آخر يشمل الكتاب الرابع من نفس المؤلف لابن سينا (٨٧) .

ولما سبق أن ذكرناه عن جامعة بولونيا في إيطاليا ، من أن شهرتها أساساً تنبع من علم القانون لا من علم الطب ، يمكن تطبيقه أيضاً على جامعة باريس التي استمدت شهرتها من الفلسفة والدراسات الانسانية ، لا من علم الطب .



وبعبارة أخرى ، فإنه مع أن كلية الطب بجامعة باريس تأثرت بجامعة مونتبلية من ناحية ، وبألطب الاسلامي من ناحية أخرى ، إلا أن الطابع الفلسفي الذي غلب على جامعة باريس جعل دراسة الطب فيها لا تقبل إلى ما وصفت إليه جامعة مونتبلية أو جامعة سارلوف من مكانة . ومع ذلك فقد صار للطب الاسلامي في جامعة باريس مكانة كبيرة اتضحت منذ أواخر القرن الرابع عشر ، بحيث غدت مؤلفات ابن سينا وابن رشد محور تعليم الطب في تلك الجامعة ، والكاتب المعتمد الذي يرجع اليها المعلمون ويمقتنون فيها المتعلمون (٨٨) . وما زالت كلية الطب بجامعة باريس تزدهر حتى اليوم بصورتين كبيرتين في مباحثها ، إحداهما تمثل ابن سينا والأخرى الرازي .



هذا هو دور الطب الاسلامي في جامعات إيطاليا وفرنسا في فخر عصر النهضة ، ومنه يتضح كيف حرصت هذه الجامعات على تلقف معارف المسلمين في الطب ، واحتضان هذه المعارف والافادة منها ، ثم تصديرها إلى بقية الجامعات الأوروبية الجديدة ، التي تفرغت عنها واستقت منها نظمها ومناهجها .

ولعل التساؤل الذي يبرز في هذا المقام هو : ما دور الجامعات الاسبانية في تلك الحركة في فجر عصر النهضة ؟ للإجابة عن هذا السؤال علينا أن نفرق بين أسبانيا كمعبر للحضارة الاسلامية إلى غرب أوروبا من ناحية وبين طبيعة الجامعات الاسبانية والظروف التي أحاطت بنشأتها من ناحية أخرى . ذلك أن أسبانيا تعتبر - دون أدنى شك - أهم المعابر التي انتقلت عليها حضارة الاسلام إلى الغرب الأوربي . وذلك بلحكم موقعها وبوصفها مركزا لخصا من المراكز التي ازدهرت فيها الحضارة الاسلامية . ومنذ وقت مبكر ، عكفت المستعربون وغيرهم على ترجمة كثير من مؤلفات المسلمين وكتبهم إلى اللاتينية . وبالإضافة إلى هؤلاء المستعربين واليهود من أهل أسبانيا أمثال دونهيوقوس جوتيسنا الذي

Dominicus Gondisalvi  
ونابطرس القليظيني . . . . . Petrus Alphonsi

وحنا الأشبيلي John of Seville وإبراهيم بن عزرا Abraham ben Ezra وغيرهم ، نزح إلى إسبانيا كثير من طلاب العالم من مختلف بلاد الغرب الأوربي للتعزود بمعارف المسلمين ونقلها إلى اللاتينية ، ومن هؤلاء أديلارد Adelard الانجليزى وهرمان من كارنثيا وغيرهم (٨٩) . ولم يكن لحركة الترجمة عن العربية مركز واحد في الأندلس ، وإنما اشتهرت فيها عدة مراكز ، في برشلونه وطرزونة وليون وبوبلونة ، فضلا عن طليطلة حيث سبق أن اشرنا إلى جهود ريموند كبير اساقفتها في تلك الحركة . كذلك اشتهر في النصف الأول من القرن الثاني عشر روبرت الشستري Robert of Chester المتوفى سنة ١١٤٤ والذي ترجم كثيرا من المؤلفات العربية في الطب والرياضيات الفلك وغيرها إلى اللاتينية . بل لقد ترجم القرآن الكريم لأول مرة إلى اللاتينية . أما النصف الأخير من القرن الثاني عشر ، قد توجته في حركة الترجمة جهود جيرارد الكريمونناوى Gerard of Cremona المتوفى سنة ١١٨٧ ، والذي رحل إلى طليطلة حيث قضى سنوات في تعلم العربية على يد أحد المستعربين ، ثم عكف على ترجمة أمهات الكتب العربية - التي زادت عن سبعين كتابا ضخما - إلى اللاتينية ، منها الكثير في علم الطب بالذات . واستمرت حركة الترجمة عن العربية بعد ذلك ، فظهر من أعلامها في القرن الثالث عشر الفرد الانجليزى وميخائيل سكوت السكتلندى ، وهرمان الألماني . وجميعهم نزحوا إلى الأندلس بحثا عن كنوز الحضارة الإسلامية والفكر الإسلامى لترجمتها إلى اللاتينية (٩٠) .

ولكن هذا الدور الكبير الذى نهضت به إسبانيا كمعبر للحضارة الإسلامية إلى الغرب الأوربي ظل مستقلا عن الجامعات عند نشأتها . هذا إلى أن نشأة الجامعات في إسبانيا جاءت محبوبة باشتداد تيار الحركة المضادة للوجوه الإسلامى ، وهى الحركة التى تزعمتها الكنيسة الكاثوليكية من ناحية وملاوك قشتالة وأرغونة وغيرهما من الوحدات السياسية المسيحية في شبه الجزيرة



من ناحية أخرى • وعلينا ألا ننسى أن الشراوة الأولى للحروب الصليبية انطلقت من إسبانيا قبل أن تتعدد ميادين هذه الحروب وتمتد إلى الشرق • يضاف إلى هذا موقع إسبانيا في قلب العالم الكاثوليكي في غرب أوروبا ، وقربها من مركز البابوية ، وسجلها القديم في تاريخ الكنيسة ٠٠٠ كل هذا جعل الصيحة التي انطلقت منها ضد الإسلام - عندما ظهر ضعف الدولة الإسلامية ، بالأندلس وانقسام المسلمين على أنفسهم - صيحة قوية مدوية ، خطيرة الأثر ورد الفعل •

ولم تستطع الجامعات الأسبانية عند نشأتها أن تقاوم ذلك التيار اللا إسلامي الذي ولدت وسطه ، وخاصة أن معظم تلك الجامعات جاءت رعية الكنيسة والملوك المسيحيين الذين تزعموا جميعا حركة القضاء على الكيان الإسلامي في الأندلس • ولذا فإن الجامعات الأسبانية غلب عليها تيار التعصب ضد المسلمين وحضارتهم لأنها لم تستطع أن تشذ عن المناخ العام الذي أحاط بها والذي ولدت وسطه • وليس معنى هذا أن العلوم والدراسات الإسلامية لم تجد لها مكانا في تلك الجامعات ، إذ كان من المتعذر على أية مؤسسة علمية أو جامعة أوروبية في فجر عصر النهضة أن تشق طريقها وتحقق لنفسها مكانة علمية إلا على أساس ركيزة واضحة من علوم المسلمين • وانما يبدو أن الجامعات الأسبانية اعتمدت على معارف المسلمين إلى حد بعيد ، وبخاصة في علوم الطب والرياضيات والفيزياء والفلك ، ولكن دون أن تظهر هذه الحقيقة إلا مضطرة •

وإذا كان ملوك إسبانيا منذ أواخر القرن الحادي عشر حتى أيام فرد ناند وإيزابيلا في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل السادس عشر قد دأبوا على محو آثار الحضارة الإسلامية في البلاد التي ينتزعونها من المسلمين ، فهدموا المساجد والحمامات والقصور ، وأحرقوا آلاف الكتب والمجلدات ، وأزهقوا الأنفس البريئة بروح ملؤها الحقد على كل ما يمت للإسلام والمسلمين بصلة ••



فان مقتضى تراث الحضارة الاسلامية ، من المسيحيين انفسهم كانوا يسرعون  
عقباً سقوط اية مدينة اسلامية ليفوزوا سراً بما قد يصل الى ايديهم من مؤلفات  
وكتب عربية .

والواقع انه كان من الصعب اقتلاع كل جذور الحضارة الاسلامية اقتلاعاً  
تاماً من الأندلس بعد حكم دام ثمانية قرون ، ولذا ظلت بعض تلك الجذور  
باقية ، تشهد — رغم قلتها — على أمجاد ، هي أعظم ما عرفته الأرض الإسلامية  
منذ فجر تاريخها حتى اليوم . لقد قتلوا وأحرقوا كل من اتهم بأنه باق على  
الاسلام ، وهدموا العمارات وأحرقوا الكتب (٩١) ، ولكنهم لم يستطيعوا في  
جامعاتهم الناشئة أن يستغنوا مطلقاً عن معارف المسلمين وعلمهم ، لكل ما في  
الأمر هو أن هذه المعارف والعلم ظلت تستخدم قاعدة واسانيد للعلم والتعليم  
دون أن يجهروا بذلك ، ودون أن يربطوها بأصحابها من أئمة الفكرة الاسلاميين  
الاضطريين .

وخلاصة القول في هذا البحث ، أن الطب الاسلامي ساد غرب أوروبا في  
عصر النهضة ، وأقامت عليه الجامعات الأوروبية منذ نشأتها ، ويعترف  
رأشداً — وهو رغم تعصبه ضد أثر الحضارة الاسلامية يعتبر من خير من  
أرخوا لنشأة الجامعات الأوروبية — يعترف بأنه « ما كان يحل القرن الرابع عشر  
حتى صارت السيادة للطب الاسلامي في كافة كليات الطب في الجامعات  
الأوروبية » (٩٢) .

على أن رأشداً ومدرسته من خصوم الحضارة الاسلامية كانوا  
لا يستطيعون تقديم مثل الاعتراف خالصاً من أية شائبة ، ولذا نجد أنه يستدرك  
فيقول :

« ولكن يمين الخطأ المبالغ فيه هو شائع من أن الباحثين المسيحيين

المسلمين في الطب يمثل تقدمًا كبيرًا في هذا العلم ، لأننا إن ندرك أن الطب الإسلامي قام على أساس مزيج من طب اليونان من ناحية ، والطب المسيحي في العصور الوسطى من ناحية أخرى ، وعليشأن أن نفرق بين ما أضافه المسلمون أنفسهم إلى هذا التراث وما أضافه غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى ، لأن زمام الطب الإسلامي كان بأيدي اليهود \* وما أضافه المسلمون لا يعادل بأي حال ما أخذوه من علوم اليونان \* إن أهم ما أسهم به المسلمون في الطب كان التوسع في استخدام الأعشاب الطبية في العلاج \* وقد أضاف المسلمون بعض الأدوية في علاج الأمراض ، ولكن يقلل من قيمة إنجازاتهم في هذا المجال أوهامهم وخيالهم الواسع في استخدام بعض الظواهر الكيميائية والتنجيم في العلاج \* (٩٣)

هذه العبارة نموذج لما يردده بعض علماء الغرب المتحاملين على الحضارة الإسلامية ، الناكرين لفضلها على غرب أوروبا ونهضته الحديثة \* ونكتفى بإلايصان في تفنيده ما جاء في قول راشدال من مغالطات ، فنقول : -

إن القول بأن الطب الإسلامي قام على أساس من طب اليونان قول لم ينكره علماء المسلمين أنفسهم \* لقد أشاد المسلمون - كما سبق أن أشرنا - في كتبهم ومؤلفاتهم بأعلام أطباء اليونانيين مثل جالينوس وأبقراط ، واحترموا كتاباتهم واعترفوا بأنهم ترجموا كتبهم وتعلموا فيها \* ولكن المسلمين في تطورهم الحضاري كانوا - كما قال جوستاف لوبون - « التلميذ الذي فاق أستاذه » ويكفي أن عالمًا مثل علي بن العباس اعتمد على مشاهداته العملية في النتائج التي توصل إليها والتي أثبتتها في كتابه « ، مما مكنه من اكتشاف أخطاء خطيرة لأطباء اليونان القدامى مثل أبقراط وجالينوس وبولس الأيجيني \* وهذا المثل واحد من كثير (٩٤) .

كل ما نريد أن نثبتته هو أن علماء الحضارة الإسلامية عرفوا كيف يتخيرون غذاءهم الفكري ، فلم يتقبلوا كل ما في تراث اليونان - وغير اليونان من



السابقين - وانما رفضوا شيئاً وصححوا شيئاً ، وتقبلوا كل ما لا يتعارض مع تعاليم ديانته وأدائها ومثلها من ناحية ويتفق مع العقل والمنطق من ناحية أخرى . وبعبارة أخرى فانهم عندما كتبوا فى الطب استفادوا من طب اليونان ، ولكنهم كتبوا طباً لا يوصف الا بأنه اسلامى .

أما قول راشدال ان الطب الاسلامى قام على أساس مزدوج من طب اليونان والطب المسيحى فى العصور الوسطى Medieval Christendom فلا ندرى ماذا يقصد بالضبط بالطب المسيحى فى العصور الوسطى . ان كان يعنى تراث اليونانيين والرومان فى علم الطب ، فقد سبق أن أوضحنا أن هذا التراث كاد يندثر فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، وهى الفترة المظلمة بين القرنين الخامس والعاشر . أما المسيحية كديانة وفكر فلم يكن لها تراث فى الطب ، أو فى غير الطب من العلوم العقلية التجريبية ، وذلك باعتراف المؤرخين المسيحيين الذين أرخوا للحياة الحضارية والفكرية فى غرب أوربا فى العصور الوسطى . ولم تعترف الكنيسة بعلم الا ان يكون لا موتياً مستمداً من الانجيل ومن أقوال القديسين .

وأما القول بأن زمام الطب الاسلامى كان فى أيدي اليهود ، فقول غريب يدل على أن صاحبه غير ملم بروح الاسلام وحضارته . لقد وجد من اعلام الطب فى الدولة الاسلامية مسيحيون ويهود ، بل صابئة ووثنيون ، ولكن لم يقل أحد أن زمام الطب كان بأيدي هؤلاء . وبالرجوع الى طبقات الأطباء وتراجمهم نجد أن أكثر من تسعين بالمائة من علماء الطب فى الاسلام كانوا مسلمين . ويبدو أن راشدال نسى أن الحضارة الاسلامية ، حضارة تسامح ، لم تعرف تزمتاً أو تعصباً دينياً ، ومن هذا المنطلق احترمت المسيحية واليهودية بوصفهم أهل ذمة ، لهم حقوق وعليهم واجبات . ولا أدل على هذا التسامح من أنه اشتهر من عائلة ابن بختيشوع - وهى عائلة من المسيحيين النساطرة - سبعة أجيال من الأطباء عاشوا فى كنف الخلافة العباسية زهاء قرن ونصف ،



واحتكروا ممارسة الطب فى قصر الخلافة ، دون أى اعتبار لديانتهم وعقيدتهم (٩٥) . وفى معركة الجهاد التى خاضوها البطل صلاح الدين ضد الصليبيين بالشام لم يجد أى حرج فى أن يكون بعض الأطباء المطبيين له من غير المسلمين .

ثم ان هؤلاء الأطباء والعلماء من غير المسلمين - يهودا كانوا أو نصارى - كانوا جزءا من الحضارة الإسلامية ، لأنهم نبغوا فى ظل الحكم الإسلامى ونشأوا بين أحضان مجتمع إسلامى يؤمن بحرية العقيدة وبالمساواة . ولولا ما وفرة الإسلام لهؤلاء الذميين من حرية وتسامح ، لما تهيأ لهم المناخ المناسب الذى جعل منهم علماء مبرزين . والا بماذا نعلل عدم ظهور علماء من اليهود فى مختلف أنحاء العالم المسيحى فى غرب أوروبا فى نفس الوقت الذى ظهر منهم العلماء فى الأندلس وأفريقية ومصر والمشرق الإسلامى . لقد تعرض اليهود فى غرب أوروبا لأقسى ألوان الاضطهاد والامتهان والطرده والتشريد ، فى الوقت الذى حظوا تحت مظلة الإسلام بحرية العمل والحركة والفكر . وحسبنا أن نشير الى أن الصليبيين لم يخرجوا حملتهم الأولى الى الشرق فى أواخر القرن الحادى عشر ، الا بعد أن أحدثوا مذابح رهيبة باليهود فى مدن حوض الراين (٩٦) . وكان ذلك فى الوقت الذى أخذ الخلفاء العباسيون فى بغداد ، وخلفاء الدولة الفاطمية فى شمال أفريقية ثم فى مصر ، ومن بعدهم سلاطين بنى أيوب ثم المماليك، يشجعون أطباء اليهود ويولونهم ثقتهم ، بل لقد اتخذ بعضهم من اليهود أعوانا . وهكذا فانه اذا كان ظهر فى الدولة الإسلامية علماء وأطباء من غير المسلمين ، فأنهم فى الواقع جزؤ لا يتجزأ من بنية الحضارة الإسلامية .

وإذا كان راشدال يعترف ضمنا بما أسهم به المسلمون فى مجال استخدام الأعشاب والنباتات الطبية فى العلاج ، فانه - كعادته - يأبى الا أن يجعل اعترافه مشوبا ، فيقول انه لا يقلل من انجازات المسلمين فى هذا المجال سوى « أوهامهم وخيالهم الواسع فى استخدام بعض الظواهر الكيميائية والتنجيم فى العلاج » . ولا ندرى على أى أساس بنى راشدال حكمه ، ومن أين استقى

أوهامه حتى لقد أظهر أنه أوسع خيالاً وأكثر وهماً من اتهمهم بسعة الخيال وكثرة الأوهام .

لن رجع راشدال إلى كتب التاريخ والطب الأستلامى ، ولو درس وراجع سير وتراجم أطباء المسلمين لعرف أنهم أعظم أطباء الطب الكلينيكى - السريرى فى زمانهم ، وأتت اعتمدوا فى تشخيص الداء ووصف الدواء على ملاحظة المرضى ومراقبة ما يطرأ عليهم من تطورات المرض وأعراضه . وإذا كانوا قد استعانوا بالكيمياء فى مداواة المرضى ، فإن أحد كبار الباحثين الغربيين فى تاريخ الحضارة يقول بالحرف الواحد « إن المسلمين هم الذين ابتدعوا الكيمياء بوصفها علماً من العلوم ، لأنهم أدخلوا الملاحظة الدقيقة والتجارب العملية ، والعناية برصد نتائجها ، فى حين اقتصر اليونانيون على الفروض الغامضة » (٩٧) . وحسب علم الكيمياء عند المسلمين أن جابر بن خيان الكوفى - أبرز علمائهم فى هذا العلم - يقول فيه « ان المعرفة لا تحصل الا بالعمل واجراء التجارب » . فهل مثل هؤلاء العلماء يرمون بأنهم استخدموا أوهامهم وخيالهم وبعض المظاهر الكيميائية فى العلاج ؟؟

ومن جقنا أن نسأل راشدال : هل يمكن أن يستغنى الطب عن علم الكيمياء ؟ وكيف إذا يتسنى للطبيب أن يقف على التفاعلات التى تحدث فى جسم الإنسان ، ويحدد أثر الدواء فيه ؟ لعلنا من مفأخر الطب الأستلامى أن نسمع أن عالماً مثل ابن رشد عالج فى كتابه « الكليات » قوانين تركيب الأدوية ، والتفاعلات التى تحدثها بالجسم . وهو فى كلامه عن الأدوية وأثرها ، لم يكتف بالكلام عن الأعشاب الطبية والسوائل والبقول والفواكة والأدوية المعدنية فحسب ، بل تكلم أيضاً عما نعرفه اليوم باسم الطب الطبيعى أى العلاج الطبيعى ، فشرب فوائده الرياضية والتدليك والنوم وكيفية رياضة الشيوخ . . . (٩٨) . فهل يعتبر هذا فى عرف راشدال من الأوهام وسعة الخيال ؟؟

أما التنجيم : فنحن نرى أى باحث أن يأتى بإشارة واحدة فى أى كتاب



من كتب الطب الاسلامى يفهم منها استعانة أطباء المسلمين بالتنجيم فى علاج المرضى . لقد استخدم التنجيم عند مختلف الأمم والشعوب منذ العصور القديمة - وما زال فى بعض المجتمعات المتخلفة - لمعرفة الغيب . ولم يخل بلاط ملك من الملوك أو حاكم من الحكام - فى العصور الوسطى بالذات - من منجم يحدد له أنسب الأوقات لتحركاته الكبرى ، من حروب ومشاريع وغيرها . ولكن الاسلام كفكر وأسلوب للحياة جعل لله - عز وجل - عيب السموات والأرض ، وكذب المنجمين ولو صدقوا . فكيف يعقل أن يلجأ أطباء الاسلام الى التنجيم ، وهم الذين نادوا بتطبيق مبدأ المشاهدة والتجربة ، وفحص بول المريض ، وقياس النبض ، والحرارة ٠٠٠٠ ٩٩

وأخيرا ، حسب الطب الاسلامى أن بعض مؤلفات علماء المسلمين فيه - مثل كتاب القانون لابن سينا - ظلت مرجعا أساسيا فى الجامعات الأوروبية حتى القرن التاسع عشر ، وأنه منذ القرن السادس عشر ظهرت له أكثر من خمس عشرة طبعة . وفى ذلك يقول أوزلر « ان كتاب القانون لابن سينا استمر مرجعا أساسيا فى الطب فى العالم أجمع أطول من أى كتاب آخر » (٩٩) .

وإذا كانت مسيرة علم الطب فى جامعات غرب أوروبا قد ظلت بطيئة فى الشطر الأول من عصر النهضة - حتى نهاية القرن السابع للميلاد - ، فإن سبب ذلك فى نظرنا هو أن المشتغلين بالطب فى الغرب الأوروبى أفادوا من علم المسلمين أكثر مما أفادوا من معنوياتهم ومثلهم . فبيئما اعتبر المسلمون الطب عملا إنسانيا يستهدف التخفيف من الالم المرضى والرحمة بالإنسان المريض ، ومن هذا المنطلق وضعوا قواعد تحدد أداب مزاولة مهنة الطب ، منها عدم تقاضى أجر من المريض إلا بعد أن يبرأ ، ومنها معالجة الفقراء مجانا بل إعطاؤهم ما يمكن إعطاؤه من الصدقات ٠٠٠٠ إذ أن الطب فى غرب أوروبا فى فجر عصر النهضة يعتبر - على قوله أحد أساتذة الغرب المرموقين - «حرفة (م ٤٠ - تاريخ الاسلام )



تجارية استهدفت فى المقام الأول تحقيق الكسب المادى ، و ايس علما يدرس لذاته أو للنفع • وكان الشائع بالنسبة لأى طبيب أوربى ناجح فى تلك العصور هو أن يحتفظ لنفسه بأسرار المهنة ، ولا يبوح بعلمه لأحد ، حتى لا يتعرض لمنافسة يتأثر بها رزقه • فإذا اضطر الى الافضاء ببعض أسرار المهنة أو بسر دواء من الأدوية التى يستخدمها فى علاج المرضى ، فإنه لا يفعل ذلك الا مقابل ثمن باهظ يتقاضاه » (١٠٠) •

ولو كان المغربيون فى عصر النهضة استفادوا من آداب الدهسارة الاسلامية ومثلها وقيمها ، بنفس القدر الذى استفادوا من منجزاتها العلمية لكان للطب عندهم شأن اخر فى ذلك الدور •

## الحواشي والمراجع

- ١ - انظر مقدمة كتاب « أوروبا العصور الوسطى - الجزء الأول » للباحث - الطبعة السادسة ( القاهرة ، ١٩٧٥ ) .
- 2 — Taylor ( O. H. ) : The Medieval Mind. vol 1; P.P. 198 - 200 ( London, 1938 ).
- 3 — Eyre ( .E ) : European civilization. vol. 3; P. 327 ( London, 1935 ).
- 4 — The Cambridge Medieval History. vol. 8; P. 66 ( Cambridge, 1963 ).
- 5 — Thorndike : A History of Magic and Experimental Science. Vol. 1, P. P. 504 - 522.
- 6 — Davis ( H. W. C. ) : Charlemagne P. 60 (London, 1929).
- 7 — Symonds ( J. A. ) : The Renaissance in Italy ; Vol. 1 P. 11, Vol. 2 ,P. 133 ( 1875 - 1886 ).
- 8 — Draper ( J. W. ) : A History of the Intellectual Development of Europe; vol. 2, P. 88 ( 1863 ).
- 9 — Haskins ( C. H. ) : The Renaissance of the Twelfth Century. P.P. 96-98 ( Cambridge, 1928).
- ١٠ - أسامة بن منقذ ، كتاب الاعتبار ، ص ١٢٢ وما بعدها (طبعة برنستون) .
- 11 — Haskins : The Renaissance of the Twelfth Century, P. P. 2-4.
- ١٢ - انظر للباحث كتاب « النهضة الأوروبية في العصور الوسطى وبداية الحديثة » ( القاهرة ، ١٩٦٠ ) .
- 13 — Foligno : Latin Thought, P. 92.
- 14 — The Cam. Med. Hist. vol. 5, P. 322 & Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle Ages. vol. 1, P. 356 ( Oxford, 1936 ).
- 15 — Hearnshaw ( F. J. C ) : Some Great Political Idealists of the Christian Era, P. P. 35 - 44 ( London, 1937 ).
- ١٦ - انظر للباحث كتاب ( المدنية الإسلامية وأثرها في الحضارة الأوروبية ) ص ٦٤ ( الطبعة أولى ، القاهرة ، ١٩٦٢ ) .

- 18 — Dampier - Whetham ( W. ) : A History of Science and its Relations with philosophy and Religion, P. P. 61 - 62 ( Cambridge, 1929 ) .
- 17 — Singer ( C. ) : From Magic to Science, P. 90 ( London, 1929 ). & Hearnshaw : Medieval Contributions to Modern Civilization, P. P. 120 - 123.
- ١٩ — ابن أبي أصيبعة ، عيون الالباء فى طبقات الأطباء ( بيروت ، ١٩٦٥ ) .
- ٢٠ — جروينباوم : حضارة الاسلام ، ص ٤٣٩ .
- 21 — Pirenne ( H. ), Cohen ( G. ), Focillon ( H. ) : La Civilisation Occidentale, P. 203. ( Paris, 1933 ) & De Wulf (M): Histoire de la philosophie Medieval, Tome I, P. P. P 102 - 106.
- 22 — ( C. H. ) : The Rise of Universities, P. 7.
- 23 — Haskins (C.H.) : The Renaissance of the Twelfth Century P. 368.
- ٢٤ — انظر للباحث كتاب ( الجامعات الاوربية فى العصور الوسطى ) ص ٩ وما بعدها ( القاهرة ، ١٩٥٩ ) .
- 25 — Haskins : The Rise of Universities; P. 8.
- 26 — The Cambridge Med. Hist.; vol. 5. 799.
- 27 — Rashdall (H.) : The Universities of Europe in the Middle Ages; vol. I, P. 75.
- 28 — Mackinney ( L. ) : Medical Education in the Middle Ages, P. P. 848 - 850.
- 29 — De Renzi: Storia Documental; N. 22 & Coll. Salern., I, 121 & II, 797.
- 30 — Hist. Eccles, I, P. ii & II , P. iii.
- وفيتاليس هذا راهب انجليزى نورمانى ، ومؤرخ عاش بين سنتى ١٠٧٠ ، ١١٤٢ .
- كتب تاريخا عرف باسم التاريخ الكنسى Historia Ecclesiastica ، عبارة عن حوليات عالجت الفترة بين سنتى ١١٢٣ ، ١١٤١ . ومع أن هذه الحوليات تهتم أساسا بأوضاع انجلترا ونورمانديا ، الا أنه تطرق فيها الى كثير من أوضاع العالم المسيحى المعاصر .
- 31 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle Ages; P. 80. ( Vol. 1 )
- ٣٢ — وقد أضاف سترابو، Strabo الى ما عرف باسم « بلاد الاغريق الكبرى » المستوطنات اليونانية فى جزيرة صقلية .
- ٣٣ — انظر للباحث كتاب « أوروبا العصور الوسطى » الجزء الأول ص ٩٦ وما بعدها ( الطبعة السادسة ، القاهرة ١٩٧٥ ) .
- 34 — Singer ( C. ) : From Magic to Science; P. P. 140 - 141 ( London, 1928 ).



٣٥ - كايوليوس أورليانوس Caelius Aurelianus عالم وطبيب روماني عاش في أواخر القرن الرابع للميلاد ، يعتبر رائد المدرسة المنهجية في دراسة الطب في الغرب أوروبا أواخر العصور القديمة - أنظر .

Kuehn : Programma de Caelio Aureliano ( 1816 ).

٣٦ - يقصد بالاختلاط الأربعة الدم والبلغم والصفراء والسوداء . وقد قال القدامى بأنها هي التي تحدد صحة الإنسان وتكيف مزاجه .

أنظر : رسائل أخوان الصفاء - الرسالة التاسعة ( ج ٢ ص ٢٨٢ - دار صادر بيروت ) .

37 — Workman ( H. B. ) : The Evolution of the Monastic Ideal, P. 142 ( London, 1957 ) .

٣٨ - ابن عذاري . البيان المغرب في أخبار المغرب ، ج ٢ ص ٩٦ - ٩٧ ( نشر دوزي باريس ١٩٣٠ ) .

٣٩ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ص ٤٧٨ .

٤٠ - أول الخلفاء الفاطميين في إفريقية ( ٩٠٩ - ٩٣٤ ) .

٤١ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ، ص ٤٧٩ .

٤٢ - المصدر السابق ، ص ٤٨١ - ٤٨٢ .

43 — Dampier : A short History of Science, P. P. 61 - 62 ( Cambridge, 1949 ) .

44 — Cam. Med. Hist. vol. 5. P. 204. & .

Haskins : The Normans in European History; P. P. 206 - 220.

45 — Mas Latrie ( M. L. ) : Traites de paix et de commerce et Documents Divers Concernant les Relations des Chrétiens avec les Arabes de l'Afrique Septentrionale au Moyen Age. P. 28 f. ( Paris, 1866 )

٤٦ - ابن الخطيب : أعمال الاعلام - القسم الثالث - تحقيق أحمد مختار العبادي ، ص ١٢٠ .

٤٧ - رحلة ابن حبير - تحقيق حسين نصار ، ص ٣١٥ .

٤٨ - الصفدي : الوافي بالوفيات ( عن المكتبة الصقلية ، ج ٢ ص ٦٥٨ ) .

٤٩ - ابن الأثير : الكامل في التاريخ - حوادث سنة ٤٨٤ هـ .

50 — Haskins ( C. H. ) : The Normans in European History. P. P. 206 - 219 . ( Cambridge, 1915 ) .

51 — Browne ( E.G. ) : Arabian Medicine, P. 68. ( Cambridge 1921 ) .

٥٢ - ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء ص ٣١٩ - ٣٢٠ .

وامتاز كتاب الملكى بأن على بن العباس اعتمد فيه على مشاهداته العملية في البيمارستانات ( المستشفيات ) وليس على دراسة كتب الطب النغارية ، ومن ثم فقد اكتشف أخطاء كثيرة وقع فيها أبقراط وجالينوس وبولس الأيجينى . أنظر

Sedillot ( L. A. ) : Histoire Generale des Arabes; Tome2, P. 11. ( Paris, 1877 ) .

٥٣ — ينتمى ابن الجزار الى عائلة اشتهرت بالطب فى القىروان ، وله من الكتب  
« كتاب فى علاج الأمراض يعرف بزاد المسافر — مجلدان » . ( ابن أبى أصيبعة : عيون  
الانباء ، ص ٤٨١ — ٤٨٢ ) .

54 — Haskins ( C. H. ) : Studies in the History of Medicval  
Science, P. 236. ( Cambidge, 1927 ) .

55 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration in Medicval  
Manuscripts, P. 13.  
( Wellcome Historical Medical Library - 1965 ) .

56 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe in the Middle  
Ages; vol. 1; P. 77.

٥٧ — توجد هذه المخطوطة فى مجموعة : —

Oxford Bodley, Ms Rawl. C 328 Folio 3.

( Twelve Anonymous Illustrations of Uroscopy and Cautery )

58 — Mackinney : Medical Illustration, fig. 8. P. 213.

59 — Browne ( E. G. ) : Arabian Medicine. P. 68.

٦٠ — انظر : —

رحلة التيجانى ( المكتبة الصقلية — الجزء الاول ، ص ٤٠٠ ) وكذلك : ابو دينار القىروانى :  
المؤنس فى اخبار تونس ( المكتبة الصقلية ، ج ٢ ، ص ٥٢٩ ) .  
وكذلك . ابن الاثير : الكامل فى التاريخ — حوادث سنة ٥٤٣ هـ .

٦١ — انظر للباحت كتاب ( الجامعات الاوربية فى العصور الوسطى ) ص ٧٤ ( القاهرة ،  
١٩٥٩ ) .

٦٢ — هو ابو القاسم خلف بن عباس الزمراوى المتوفى سنة ١١٠٧ م . يعتبر من أشهر  
جراحى المسلمين فى العصور الوسطى . ابتكر كثيرا من العمليات الجراحية الدقيقة فى العيون  
والاسنان والولادة وغيرها . وكان يتخذ الخيوط اللازمة لخيطة الجروح من أمعاء بعض  
الحيوانات — وبخاصة القطط — بعد تعقيمها . ومن العمليات الجراحية التى نبع فيها عملية  
سحق الحصة فى المثانة واستخراجها ، واستئصال حصى المثانة عند النساء عن طريق  
المهبل . كذلك أوضح أهمية الكى فى فتح الخراجات واستئصال الاورام الخبيثة . وأشار  
بإستخدام مساعدات وممرضات من النساء فى حالة إجراء عملية جراحية لامرأة ، لأن ذلك  
أدعى الى الطمأنينة والراحة . وقد وضع أبو القاسم ثمر خبرته فى كتاب أسماه « التصريف  
لمن عجز عن التأليف » ، وهو الكتاب الذى وصفه ابن أبى أصيبعة بأنه « أكبر تصانيفه وأشهرها ،  
وهو كتاب تام فى معناه » . — انظر ابن أبى أصيبعة . عيون الانباء ، ص ٥٠١ .  
وكذلك .

Sedillot ( L. A. ) : Hist. Generale des Arabes - Tome 2; P. 78.

( Paris, 1877 ) .

Draper ( J. W. ) : A History of the Intellectual Deve-  
lopment of Europe. vol. 2, P. 38 (London, 1864).

٦٣ — امبراطور الدولة الرومانية المقدسة ( ١٢١٢ — ١٢٥٠ ) التى شملت أساسا المانيا  
نصلا عن حثوب ايطاليا وصقلية . واشتهر بأنه نشأ فى صقلية بين أحضان الحضارة



الاسلامية ، ولذا أحب المسلمين وحضارتهم حبا شديدا انظر للمباحث ، بحوث ودراسات فى تاريخ العصور الوسطى ، ص ١١١ وما بعدها ( بيروت ، ١٩٧٧ ) .

64 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 63.

٦٥ — انظر للمباحث كتاب ( الجامعات الأوروبية فى العصور الوسطى ) ص ٧٥

66 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 62.

٦٧ — يذكر ابن أبى أصيبعة ( عيون الانباء ، ج ١ ص ١٧٨ ) أن يوحنا بن ماسويه ( ٧٧٧ - ٨٥٧ م ) درس التشريح فى أجسام القردة ، وكان ملك النوبة قد أهدى الخليفة المعتصم العباسى بعض القردة سنة ٨٢٦ م .

68 — Corner ( G. ) : Salernitan Surgery in the Twelfth Century; P.P. 84 - 99. (Brit. Journ. Surg.; 1937).

63 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration in Medieval Manuscripts; P. 30.

70 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe, vol.I; P. 244.

٧١ — هو الشيخ الرئيس أبو على الحسين بن عبد الله بن على بن سينا ، المتوفى سنة

١٠٣٧ م .

وصف بأنه أشهر اطباء المسلمين على الاطلاق . من مؤلفاته فى الطب كتاب القانون ، وكتاب المجموع ، وكتاب الحاصل والحصول ، وكتاب الشفاء ، وكتاب الادوية القلبية ، وغيرها من الكتب والرسائل . ( ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٣٧ - ٤٥٩ ) .

٧٢ — هو القاضى أبو الوليد محمد بن احمد بن رشد ، المتوفى سنة ١١٩٨ م .

مولده ومنشأه بقرطبة . له فى الطب ، الكليات « وقد أجاد فى تأليفه » . كان بينه وبين أبى مروان بن زهر مودة . ولما ألف كتابه هذا فى الامور الكلية ، قصد من ابن زهر أن يؤلف كتابا فى الامور الجزئية ، لتكون جملة كتابيهما ككتاب كامل فى صناعة الطب . ( ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٥٣٠ ) .

٧٣ — هو أبو بكر محمد زكريا — الرازى المتوفى سنة ٩٢٥ م . ألف كتاب ( المنصورى )

للامير منصور بن اسحق بن اسماعيل بن احمد ، صاحب خراسان . وموضوع هذا الكتاب صناعة الطب : علمها وعملها ، ويشمل عشر مقالات وموضوع المقالة السابعة — المشار اليها فى هذا البحث — « حمل وجوامع فى صناعة الجبر والجراحات والجروح » . ( ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٤٣٧ - ٤٥٩ ) .

هذا ، وقد ترجم كتاب المنصورى الى اللاتينية فى وقت مبكر ، وسمى 'Liber Almansoris' ونشر لأول مرة فى ميلان فى أواخر القرن الخامس عشر .

74 — Rashdall ( H. ) : The Universities of Europe; vol. 2, P. 90.

٧٥ — انظر للمباحث كتاب ( المدينة الاسلامية واثرها فى الحضارة الاوربية ) ص ٨٥ -

٨٦ . ص ١٦٩ ( القاهرة ، ١٩٦٣ ) .

76 — Rashdall (H.) : op. cit., vol. I, P.P. 244 - 262.

77 — Mackinney ( L. ) : Medical Illustration; P. 63.

78 — Rashdall ( H. ) : op. cit. vol. I; P. 235 - N. 2.



- ٧١ — انظر للباحث كتاب ( أوروبا العصور الوسطى — الجزء الاول — ص ١٧٩ ) الطبعة السادسة — ( القاهرة ، ١٩٧٥ ) .
- 80 — The Cam. Med. Hist. vol. 2; P. 129.
- 31 — Rashdall ( H. ) : op. cit., vol. 2; P. 120.
- ٨٢ — شكيب أرسلان : تاريخ غزوات العرب في فرنسا وسويسرا وإيطاليا وجزائر البحر المتوسط ، ص ١٠٤ — ١٨٢ .
- ٨٣ — من المرجح أن النفود السياسى للمسلمين فى جنوب فرنسا أخذ ينكمش تدريجيا بعد وفاة عبد الرحمن الثالث الملقب بالناصر سنة ٩٦١ م .
- 84 — Germain (A.) : Histoire de l' Commune de Montpellier, ( 1879 ) & L'Ecole de Medicine a Montpellier ( 1880 ) .
- ٨٥ — ولد حنين بن اسحق سنة ٨٠٩ وتوفى سنة ٨٧٨ م . وقد تميز فى صناعة الطب ، وله من المؤلفات كتاب المسائل — وهو المدخل لصناعة الطب — ، وكتاب العشر مقالات فى العين ، وكتاب فى العين ، وكتاب فى النبض ، وغيرها .
- ( ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٢٥٧ — ٢٧٤ ) .
- ٧٦ — توفى حنا بن ماسويه سنة ٨٥٧ م . وصفه ابن أصيبعة بأنه « كان طبيباً ذكياً فاضلاً خبيراً بصناعة الطب » . له مؤلفات عديدة ، منها كتاب البرهان ، وكتاب البصيرة ، وكتاب فى الاغذية ، وكتاب فى الاشربة ، وكتاب رفع مضار الاغذية ، وغيرها .
- ( ابن أبى أصيبعة : عيون الانباء ، ص ٢٤٦ — ٢٥٥ ) .
- ٨٧ — قسم ابن سينا مؤلفه « القانون » الى خمسة كتب : الكتاب الاول فى علم الطب ، ويشمل أربعة فنون هى : حد الطب وموضوعاته من الامور الطبيعية ، وذكر الامراض والاسباب والاغراض الكلية ، وحفظ الصحة ، وبيان وحدة المعالجات بحسب الامراض الكلية .
- والكتاب الثانى فى الادوية . والثالث فى الامراض الجزئية الواقعة بأعضاء الانسان من الرأس الى القدم . والرابع فى الامراض الجزئية التى اذا وقعت لم تختص ببعض .
- والخامس فى الامراض المركبة .
- 88 — Rashdall : op. cit. vol. I; P. 436.
- ٧٩ — اقليم شرقى التيرول وشمال البندنية .
- ٩٠ — انظر للباحث ( المدنية الاسلامية وأثرها فى الحضارة الاوربية ) ص ٦٠ وما بعدها .
- ٩١ — لجى أحد رؤساء الاسباقفة فى اسبانيا فى تلك المرحلة — وهو من طائفة الفرنسيسكان واسمه اكزيمينيس Ximenes Francisco ( ١٤٣٦ — ١٥١٧ ) .
- اشعال النار فى ثمانين ألف محلد من كتب التراث العربى الاسلامى ، ولم يتركها الا بعد ان انت النار على تماماً . وكان اكزيمينيس هذا مقرباً من الملكة ايزابلا ، فكافته بتعيينه رئيساً لاساقفة طلاطة سنة ١٤٩٥ .
- 92 — Rashdall : op. cit. vol. II P. 85.
- 93 — Ibid.
- 94 — Browne : Arabian Medicine, P. 55.
- ٩٥ — انظر للباحث كتاب ( المدنية الاسلامية وأثرها فى الحضارة الاوربية ) ص ١٤٨ .
- ٩٦ — انظر للباحث كتاب ( الحركة الصليبية ) ج ١ ، ص ١٣٧ وما بعدها .
- ( الطبعة الثالثة ، ١٩٧٥ ) .
- ٩٧ — ديورانت : قصة الحضارة — الجزء الثانى من المجلد الرابع ، ص ١٨٧ .

٩٨ - ابن رشد : الكليات ص ١١٣ - ١١٤ ( وجدنا الى النسخة المخطوطة المصورة المحفوظة بمكتبة جامعة القاهرة ) .

99 — Osler ( W. ) : The Evolution of Modern Medicine. P. 98

100— Smith ( P. ) : Origins of Modern Culture 1543 - 1687.

P. P. 133 - 134 . ( New York, 1966 ) .

تم بحمد الله





## فهرس الموضوعات

- تقديم . . . . . ٣
- ١ - مراجعات لكتابات بعض المستشرقين المحدثين عن الاسلام  
وحضارته . . . . . ١٠
- ٢ - اضواء جديدة على حركة الردة فى صدر الاسلام . . . . . ٥٠
- ٣ - الاسلام والتعريب . . . . . ١١٧
- ٤ - البحر المتوسط شريان الثقافة الاسلامية فى القرن الرابع الهجرى ١٥٩
- ٥ - الحياة الاجتماعية فى المدينة الاسلامية . . . . . ٢٠١
- ٦ - بعض اضواء جديدة على المؤرخ أحمد بن على المقرئى وكتابه ٢٦٥
- ٧ - ابن عساكر والمجتمع الدمشقى فى عصره . . . . . ٣٤٣
- ٨ - المجتمع الاسلامى فى بلاد الشام على صدر الدروب الصليبية ٣٨٥
- ٩ - المجتمع الشامى فى العصر العثمانى دين العصور الوسطى  
والحديث . . . . . ٤٢١
- ١٠ - ظل الخلافة العباسية فى الحركة الصليبية . . . . . ٤٥٧
- ١١ - مدينة القدس فى عصر سلاطين المماليك . . . . . ٤٨٩
- ١٢ - مكانة الاسلام فى برامج كليات الطب فى جامعاتنا . . . . . ٥٥١
- ١٣ - الطب الاسلامى فى الجامعات الوردية فى فجر عصر النهضة ٥٨٣

رقم الايداع بدار الكتب ١٩٨٧/٢١٠٥

طبع بمطابع دار الوزان للطباعة والنشر

القاهرة - المعادى ت : ٣٥٢٠٧٠٨